

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía Teorética**



**TESIS DOCTORAL**

***Darstellung, diálogo y comunidad: hacia una  
comprensión de la ontología hermenéutica  
gadameriana como filosofía de la finitud***

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Pilar Mancebo Pérez**

Director

Juan Manuel Navarro Cordón

**Madrid, 2016**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**Departamento de Filosofía Teorética**



***DARSTELLUNG*, DIÁLOGO Y COMUNIDAD:  
HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA ONTOLOGÍA  
HERMENÉUTICA GADAMERIANA COMO  
FILOSOFÍA DE LA FINITUD**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
presentada por  
**Pilar Mancebo Pérez**

BAJO LA DIRECCIÓN DEL DOCTOR  
D. Juan Manuel Navarro Cordon

Madrid, 2015



*A Pablo y Alicia*



## AGRADECIMIENTOS

La elaboración de una tesis es un proyecto lo suficientemente extendido en el tiempo y precisa de apoyos en ámbitos tan diversos que sería demasiado pretencioso tratar de volcar en unas pocas líneas el agradecimiento a todas aquellas personas que me han acompañado todos estos años y a muchas de las cuales les perdí el rastro hace tiempo. Sin embargo, quisiera hacer aquí manifiesto mi más sincero agradecimiento personal

al maestro y director de mi tesis, D. Juan Manuel Navarro Cordón, por su atenta custodia y su inmensa generosidad, desplegada en muchos sentidos,

al Grupo de Investigación “Metafísica, Crítica y Política”, por permitirme aprender en múltiples frentes, y, muy especialmente, a María José Callejo, a Nuria Sánchez Madrid, a Felipe Ledesma y a Soledad García Ferrer,

al profesor Jean Grondin, por su amable y calurosa acogida durante mi estancia en la Universidad de Montreal en los últimos meses del año 2007, por su cuidada guía y su gentileza al haberme proporcionado material inédito,

al profesor Günter Figal, cuyo seminario del semestre de invierno 2002/2003 sobre *Verdad y método* me despertó a la hermenéutica, por su acogida en mi estancia posterior en la Universidad de Friburgo en los últimos meses del año 2008,

al profesor José Villalobos, por orientarme hacia la reflexión sobre los trascendentales durante mi estancia en la Universidad de Sevilla en 2009,

a mi querida amiga y maestra Nieves, que me despertó del sueño dogmático de la razón en las frías aulas de instituto y de quien no he dejado de aprender nunca, por haberme apoyado incondicionalmente en todo lo que he emprendido,

a mis compañeros y amigos de estudios, y muy especialmente a Guillermo, Miguel y Eduardo, y a Joaquín e Iván, en diálogo con los cuales tanto he crecido, así como a mis amigas de siempre, Sonsoles y Ana, por su siempre estar ahí,

y, por supuesto, a toda mi familia, por el inmenso apoyo emocional y estratégico que me ha brindado durante todos estos años, y muy especialmente a Juan y a Paula, a quienes tanto hubiera gustado ver cumplido este trabajo, a mi hermana Ana y a Martina, sin quienes muy probablemente este trabajo nunca hubiera llegado a ver la luz, y, en fin, a mi compañero, Felipe, por su aliento en los momentos de desaliento, y a nuestros hijos, Pablo y Alicia, a quienes dedico este trabajo en agradecimiento por su inocente paciencia por todas las horas de juego robadas.

Por otra parte, este trabajo ha sido posible gracias a una beca de Formación del Profesorado Universitario concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia entre los años 2006 y 2010, así como al apoyo de la Baden-Württemberg Stiftung, que me otorgó una beca para la realización del primer año de estudios de doctorado en la Universidad Karl Eberhard de Tübinga durante el curso 2004/2005.



## ÍNDICE

<i>Abriendo caminos (Introducción)</i> .....	11
--	----

<i>I. Darstellung como presentación del mundo</i> .....	21
---	----

<b>I.1. La rehabilitación gadameriana del concepto de mimesis: arte y presentación</b> .....	26
--	----

1. Arte y verdad: Gadamer ante la estética kantiana .....	27
2. Mimesis y verdad: la rehabilitación aristotélica de la mimesis .....	35
3. <i>Darstellung</i> y <i>Verwandlung</i> : la superación de la noción platónica de mimesis .....	43
4. <i>Darstellung</i> y <i>Räpresentatio</i> : la presencia de lo representado y el poder de las imágenes .....	47
5. Arte y mundo: en torno a la verdad del arte entre Gadamer y Heidegger .....	65

<b>I.2. El giro gadameriano hacia la ontología: lenguaje y presentación</b> .....	74
---	----

1. Palabras y nombres: la crítica gadameriana a la concepción platónica del lenguaje .....	75
2. Encarnación y manifestación: la superación del instrumentalismo lingüístico .....	79
3. <i>Darstellung</i> y <i>Weltansicht</i> : la herencia humboldtiana en Gadamer .....	85
4. Lenguaje y mundo: la noción de <i>Sachlichkeit</i> entre Heidegger y Gadamer .....	92

<b>I.3. Palabra e imagen, verdad y ser: primer rendimiento ontológico de la noción de <i>Darstellung</i></b> .....	111
--	-----

<i>II. Darstellung como tarea: el diálogo</i> .....	127
---	-----

<b>II.1. <i>Darstellung</i> como diálogo en la obra de arte</b> .....	132
---	-----

1. Arte y juego: hacia la superación del subjetivismo .....	133
2. Juego y participación: el papel del espectador en la presentación .....	143
3. Distancia y continuidad: la apropiación gadameriana de la definición aristotélica de tragedia ..	162
4. Arte y cuidado: en torno a la noción de participación entre Gadamer y Heidegger .....	172

<b>II.2. La huida a los lógoi: diálogo y presentación especulativa</b> .....	179
--	-----

1. Diálogo y participación: la rehabilitación gadameriana de la dialéctica platónica .....	181
2. <i>Eikós</i> y <i>páthos</i> : la recuperación gadameriana de la tradición retórica .....	195
3. Diálogo y especulación: la recuperación gadameriana de la dialéctica hegeliana .....	209
4. Poesía y diálogo: el lenguaje eminente de la literatura y la palabra del intérprete .....	226

<b>II.3. Comprender y acontecer, verdad y ser: segundo rendimiento ontológico de la noción de <i>Darstellung</i></b> .....	244
--	-----

1. Comprender y acontecer: la dialéctica de la pregunta y la respuesta .....	246
2. Presentación y diálogo, ser y verdad: la comprensión en la constitución de la ontología hermenéutica .....	263



<b>III. El supuesto antropológico de la <i>Darstellung</i>: la comunidad</b>	<b>277</b>
<b>III.1. Arte vivido: arte y comunidad o la comunidad como supuesto antropológico de la presentación artística</b>	<b>282</b>
1. <i>Sensus communis</i> y comunidad: el retorno gadameriano a la tradición humanista	283
2. Juego y símbolo: Gadamer ante la estética hegeliana	296
3. Congregación y fiesta: la comunidad como exigencia de la presentación	311
<b>III.2. Mundo común, lenguaje común: lenguaje y comunidad o la comunidad como supuesto antropológico de la presentación</b>	<b>323</b>
1. Diálogo y ritual: hacia la delimitación de la noción de comunidad	324
2. Diálogo y solidaridad: la recuperación gadameriana del concepto griego de amistad	335
<b>III.3. Apertura y comunidad, verdad y ser: la experiencia como punto de anclaje de la ontología hermenéutica</b>	<b>355</b>
1. Apertura y verdad: la caracterización de la experiencia frente a la concepción teleológica	360
2. Diálogo y comunidad: el camino de la experiencia como filosofía	374
<b>IV. Conclusión. <i>Darstellung</i>, diálogo y comunidad: la ontología hermenéutica como filosofía trascendental de la finitud</b>	<b>385</b>
1. El proyecto ontológico gadameriano como filosofía trascendental	387
2. La trascendentalidad de lo bello y la luz del lenguaje	396
<b>ANEXO I. RESUMEN</b>	<b>403</b>
<b>ANEXO II. SUMMARY</b>	<b>409</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>415</b>

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los textos de Gadamer son citados a partir de la edición de las *Gesammelte Werke*, editadas en J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1986 ss., cuando estuvieran ahí contenidas, y abreviadas como GW, indicando el número de volumen en cifra árabe. Después de esta referencia a la edición original sigue, entre paréntesis, la referencia a la edición española, cuando la hubiera. Las abreviaciones de las ediciones castellanas aparecen indicadas alfabéticamente en la bibliografía. Salvo indicación contraria, las traducciones del alemán son nuestras.



## ***Abriendo caminos (Introducción)***

*“Puede ser que haya otro mundo dentro de éste, pero no lo encontraremos recortando su silueta en el tumulto fabuloso de los días y las vidas, no lo encontraremos ni en la atrofia ni en la hipertrofia. Ese mundo no existe, hay que crearlo como el fénix. Ese mundo existe en éste, pero como el agua existe en el oxígeno y el hidrógeno, o como en las páginas 78, 457, 3, 271, 688, 75 y 456 del diccionario de la Academia Española está lo necesario para escribir un cierto endecasílabo de Garcilaso. Digamos que el mundo es una figura, hay que leerla. Por leerla entendamos generarla. ¿A quién le importa un diccionario por el diccionario mismo? Si de delicadas alquimias, ósmosis y mezclas de simples surge por fin Beatriz a orillas del río, ¿cómo no sospechar maravilladamente lo que a su vez podría nacer de ella?”*

(Julio Cortázar: *Rayuela*, cap. 71)

Quizá puede resultar un poco extraño querer empezar una investigación como la nuestra, cuya dirección queda ya indicada en el título, trayendo a la memoria el lenguaje de *Rayuela*, aproximando dos discursos, quizá en apariencia tan dispares, como el de Gadamer y el de Cortázar. Pero lo cierto es que esta extrañeza puede resolverse en un acercamiento certero, en un entendimiento, resultado de una puesta en diálogo de ambos autores, o más bien, de un intento de acercar dialógicamente sus textos. Este intento dialógico, sin embargo, podría adolecer de trivialidad si no explicáramos su sentido, pues, en efecto, alguien podría pensar, no sin razón, que probablemente ni Cortázar supiera de la existencia de los textos de Gadamer, ni Gadamer de la existencia de los de Cortázar. Pero en un intento por superar esta falta de trivialidad, en un intento por dotar de sentido el acercamiento, nosotros queremos hacer valer algo que va más allá de la en apariencia falta de cientificidad de una empresa semejante: queremos hacer valer el diálogo como un intento por acercar nuestra lengua, la lengua en la que nos encontramos ahora, con el lenguaje gadameriano, que es el lenguaje en el que se encuentra aquel que se expresa y se comunica en el lenguaje en el que Gadamer lo hace. Este intento, en apariencia banal, cobra sin embargo su sentido desde la misma perspectiva del pensamiento gadameriano (quizá también desde la del cortaziano) y, sobre todo, desde su fundamental concepción de la lingüisticidad, según la cual, como veremos más explícitamente en lo que sigue, el ser humano es en el lenguaje, desde el momento en que es su lenguaje el que perfila el horizonte desde el cual es posible en general toda experiencia humana. Así las cosas, nuestro intento de acercamiento no es sino un modo de fusionar dos horizontes, dos tradiciones.

Como puede verse fácilmente, lo que significa en el fondo esta empresa que nos hemos propuesto como punto de partida no es sino un intento por hacer hablar a

Gadamer en español o, también, un intento por hacer hablar a Cortázar en alemán, y, con ello, un intento por superar los horizontes de nuestra lengua, los horizontes de nuestras tradiciones, ampliando, de algún modo, nuestro propio lenguaje. Este intento está en el fondo tan de acuerdo con la hermenéutica gadameriana como con los cronopios de Cortázar, pues no de otra cosa se trataría en ambos casos sino de un intento por superar, desde la inevitabilidad de nuestra pertenencia a un lenguaje (palabras, “perras negras”), las fronteras del mismo, y ello, precisamente, no de otro modo que a través del mismo lenguaje. “¿Para qué sirve un escritor si no para destruir la literatura?” (*Rayuela*, cap. 99)

Ciertamente, que tanto en Gadamer como en Cortázar se produzca una cierta concepción fundamental acerca del lenguaje (tan inevitable como imprescindible) y un mismo intento de superación quizá no justifique nuestro recurso al acercamiento de ambos como modo de aproximación a la problemática ostentada en el título de nuestra investigación. Y quizá tampoco lo justifique el papel central que tanto el uno como el otro concedieron a la literatura como lugar de nuestra humana creación y comprensión. Lo único que puede justificar en realidad un recurso tal es que con ello consigamos introducirnos, desde nuestro lenguaje, desde nuestra tradición, desde nuestra literatura (esa literatura que todos conocemos como clásicos en nuestro idioma, aunque no necesariamente haya sido escrita dentro de lo que por nacionalidad política se considera “dentro de nuestras fronteras”) en otro lenguaje, en otra tradición, en otra literatura. Y ello se nos hace posible sólo a través de un esfuerzo, no pequeño, que implica un abandono de la concepción del “lector-hembra”<sup>1</sup> y una defensa del lector, de quien trata de comprender, como activo partícipe y creador del texto: “¿Para qué sirve un escritor si no para destruir la literatura? Y nosotros, que no queremos ser lectores-hembra, ¿para qué servimos si no para ayudar en lo posible a esa destrucción?” (*Rayuela*, cap. 99)

La lectura, la comprensión, se presenta, así, como una tarea, un esfuerzo que tiene que realizar aquel que trata de introducirse en un texto. En Cortázar esta tarea se llama “destrucción” y en Gadamer, como veremos, “construcción”. Pero el que ambos utilicen términos contrapuestos no debe en realidad confundirnos: ambos se refieren a una misma tarea, la del lector con el texto, la del espectador con la obra de arte. Lo único que significan los conceptos es una perspectiva: Cortázar, escritor y literato, intenta superar un tipo de literatura que cierra fronteras y, para ello, embarca al lector de *Rayuela* en una tarea de titanes, sobrepasando los límites del lenguaje, haciendo hablar al texto en francés, inglés, alemán, italiano y lunfardo, creando un nuevo lenguaje: “Si

---

<sup>1</sup> La acuñación por parte de Cortázar de la expresión “lector-hembra”, que intentaba poner de relieve la pasividad en un cierto proceso de comprensión textual, donde el lector no debía hacer ningún esfuerzo, sino solamente recibir un texto en apariencia sencillo, ordenado casual y temporalmente, para disfrutar de su lectura, mereció, por parte del autor, una disculpa: “me di cuenta de que había hecho una tontería. Yo debí poner “lector pasivo” y no lector hembra”, porque la hembra no tiene por qué ser pasiva continuamente; lo es en ciertas circunstancias, pero no en otras, lo mismo que un macho.” (citado por Andrés Amorós, “Introducción” a *Rayuela*, Madrid, Cátedra, 2005<sup>18</sup>, pp. 23 s.) De todos modos es poco probable que Cortázar, tan diestro con el lenguaje, no se diera cuenta de las implicaciones que el uso de tal expresión traía consigo.

empezaba a tirar del ovillo iba a salir una hebra de lana, metros de lana, lanada, lanagnórisis, lanatúrner, lannapurna, lanatomía, lanata, lanatalidad, lanacionalidad, lanaturalidad, la lana hasta lanáusea pero nunca el ovillo.” (*Rayuela*, cap. 52) Cortázar desconcierta al lector pasivo e invoca al lector activo, saltándose el orden de los acontecimientos, abriendo vacíos, exigiendo una cristalización “en la que nada quedara subsumido, pero donde un ojo lúcido pudiese asomarse al calidoscopio y entender la gran rosa policromada, entenderla como una figura, *imago mundi*, que por fuera del calidoscopio se resolvía en living room de estilo provenzal, o concierto de tías tomando té con galletitas Bagley.” (*Rayuela*, cap. 109) Frente a Cortázar, la perspectiva de Gadamer es la perspectiva de quien trata de comprender el acontecer en el que se ve envuelto aquel que participa de ese fenómeno de la “cristalización”, de la “destrucción” de la literatura, de la “construcción” del texto. Lo que a Gadamer diferencia de Cortázar es que, frente a él, defenderá que toda comprensión, incluso aquella de las obras literarias más tradicionales, supone en todo momento una puesta en juego de lo que Cortázar llama “lector activo”. De hecho, podemos decir, sin exagerar, que es esto lo que se encuentra en el núcleo de la hermenéutica gadameriana, que es esto aquello a partir de lo cual se deja entender el concepto mismo de hermenéutica, según el uso mismo que Gadamer hizo de él: “He mantenido... el concepto de «hermenéutica» que utilizaba el joven Heidegger, pero no en el sentido de una doctrina del método, sino como una teoría de la experiencia efectiva”<sup>2</sup>. Y es que, como intentaremos precisar en lo que sigue, la participación del lector en el texto tiene todo que ver con eso que Gadamer, un poco en la línea hegeliana, llama experiencia y que sitúa en el centro mismo de su concepción de la hermenéutica.

Así, de la aproximación de Cortázar y Gadamer, resultado de la concepción de la lectura y de la comprensión como una tarea impuesta al lector, que tiene que inventar el texto, generar un mundo, nos vemos llevados al significado de la tantas veces proferida expresión “hermenéutica”, cuya dilucidación puede parecer, por un lado, una tarea prescindible y, por otro, un trabajo demasiado pretencioso como para volcarlo brevemente en una introducción. Pero lo cierto es que esta tarea, quizá tan prescindible como pretenciosa, se nos torna al punto necesaria, en la medida en que la hermenéutica es precisamente aquello que configura un cierto filosofar, un modo de pensar, de leer, de interpretar, un horizonte desde el cual puede entenderse en general lo que pueden aportar las obras gadamerianas no sólo a la historia del pensamiento, sino también, y sobre todo, al hombre del siglo XXI.

Ahora bien, que esta tarea se nos imponga ya desde las primeras líneas de nuestra investigación no quiere decir, ni mucho menos, que hayamos de resolverla ya desde un principio, disolverla, sino, más bien, plantearla como un punto de anclaje desde el cual pueda cobrar sentido el discurso que nos proponemos desarrollar. Así las cosas, el que

---

<sup>2</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 446 (VM, 19): “Ich habe...den Begriff >Hermeneutik<, den der junge Heidegger gebrauchte, festgehalten, aber nicht im Sinne einer Methodenlehre, sondern als eine Theorie der wirklichen Erfahrung” .

Gadamer, reconociendo tomar el término “hermenéutica” de Heidegger (algo que no debe aceptarse como obvio, sino pensarse profundamente en relación a la “hermenéutica de la facticidad”), lo utilice no como una doctrina del método, algo así como un conjunto de reglas que hayan de conducir a la buena intelección, sino como una teoría de la verdadera experiencia, de esa experiencia que pueda decirse *realmente* experiencia, experiencia *efectiva* (*wirkliche Erfahrung*), marca ya desde el principio una cierta dirección: descubre una senda. Y es que es precisamente eso que Gadamer denomina *experiencia efectiva* aquello que, mostrándonos desde el principio como punto de anclaje, va a suponer no sólo un punto de partida, sino también, como veremos, un punto de llegada, un destino, algo que quizá no podría ser de otro modo, pues Gadamer, con Heidegger, concibe el esfuerzo del verdadero pensar como un recorrer un camino, que sirve sólo para caminarlo, y que a veces es sólo un “camino del bosque”, una senda abierta que no lleva a ninguna parte y en la que hay que darse la vuelta y retornar, y que a veces lleva a lo alto tras muchos “virajes” o vueltas<sup>3</sup>.

La senda que queda pues abierta es la que permite entender la hermenéutica como un tratar con la experiencia, que no puede ser otra que la experiencia humana: la de este hombre y la de aquel, la en todo caso específica experiencia. Que esto sea así, que este sea el primer camino que hayamos de transitar, quiere decir que la dirección del discurso, el sentido<sup>4</sup> que elaboremos a partir de ahora, no puede ser otra que la experiencia misma. Así pues, la experiencia, que, como veremos, es hermenéutica por tratarse de una verdadera experiencia, será aquello en lo que nos moveremos desde un principio, el desde dónde y el hacia dónde, pues será ella la que nos permitirá comprender la peculiaridad de eso que en el título de nuestra investigación hemos recogido, como propuesta y como provocación, con la expresión “ontología hermenéutica”. Y es que si algo nos proponemos, si algo pretendemos alcanzar con nuestra investigación, es un recorrido que nos permita transitar por los movimientos del pensar gadameriano para descubrir por qué hay en él no una hermenéutica filosófica, sino una auténtica filosofía hermenéutica. De esta manera, no sólo se trataría de la transformación de la disciplina de la interpretación en filosofía, sino, más bien, de la transformación de la filosofía en interpretación, algo que, tan digno de mención quizá como sabido, merece una reflexión, reflexión anclada en la filosofía y en la literatura del siglo XX y que nosotros nos proponemos.

Así las cosas, nuestra investigación, que habrá de conducirnos a la explicitación de qué pueda entenderse como ontología hermenéutica, nos llevará, por su parte, a la defensa de la hermenéutica como auténtica filosofía y, por tanto, como un modo de

---

<sup>3</sup> Por eso las obras que Gadamer dedicó al pensamiento de Heidegger (publicadas por Mohr (Paul Siebeck) en 1983 y aparecidas después en el tomo 3 de las *Gesammelte Werke*) llevan el sugerente título de *Heideggers Wege* y en ellas aparece siempre, una y otra vez, la palabra “camino”, utilizada por Heidegger, para designar el camino del pensar. En este sentido, recuerda Gadamer el lema escogido por Heidegger cuando, al final de su vida, miraba atrás y contemplaba lo que había logrado en el pensamiento y preparaba una especie de introducción a sus obras completas: “*Wege, nicht Werke*” (“Caminos, no obras”). Cfr. “Der Weg in die Kehre” (1979), GW 3, 283(CH, 121).

<sup>4</sup> “El sentido quiere decir sentido direccional (*Richtungssinn*)” (GW 1, 368; VM, 439).

pensar que sabe dar respuestas a ciertas preguntas fundamentales que la filosofía, como puesta en práctica del pensar, ha venido planteándose desde sus orígenes. Y es que, si bien es cierto que el término ontología no fue acuñado hasta el siglo XVII<sup>5</sup>, no por ello es menos cierto que desde sus orígenes presocráticos (si es que es posible en general utilizar en este contexto la palabra “origen”) la filosofía ha venido ocupándose preferentemente del problema de la relación entre el pensamiento y la realidad, entre el ser y el pensar, problema que implicaba en todo momento, como se pone de manifiesto en la discusión medieval acerca de los universales, una consideración fundamental acerca del lenguaje. De este modo, descubrir la ontología hermenéutica podría suponer, en el fondo, descubrir la hermenéutica como filosofía<sup>6</sup>.

Ahora bien, ¿qué puede significar en el fondo que el concepto de experiencia se convierta en la clave para entender qué sea la hermenéutica como filosofía? ¿Qué puede significar en general que habiendo partido de un acercamiento entre cierta forma de literatura y cierta forma de filosofía queramos alcanzar la delimitación de una cierta ontología? Lo que significa es, en el fondo, otro camino: el camino que va desde el ser hasta la interpretación y desde la interpretación hasta el ser. Y, en el camino desde el uno hacia el otro y desde el otro hacia el uno, ciertos hitos que marcan, de nuevo, la dirección, el sentido. Y estos hitos son los que dan título a nuestra investigación, pues, como veremos, serán los conceptos de *Darstellung*, de *diálogo* y de *comunidad* (*Gemeinsamkeit*) los que nos indicarán el camino que nos llevará hasta lo que pueda significar en general una ontología hermenéutica, hitos que, en realidad, tienen a su vez todo que ver con nuestro intento de aproximar la filosofía gadameriana a los textos de *Rayuela*. Y es que estos conceptos suponen un acercamiento entre literatura, arte y filosofía, lo cual no puede significar, dado el papel central de la experiencia en lo que tradicionalmente había venido siendo considerado una “doctrina del método” de la interpretación, sino una aproximación entre el sujeto que interpreta y el objeto a interpretar, entre el lector y el texto, entre la tarea de construcción (o destrucción) y lo que sea el texto mismo, el mundo, una aproximación entre un cierto encuentro que funda experiencia (el del lector con el texto o el del espectador con la obra de arte) y el modo en que en general puede comprenderse el ser. Son los conceptos de *Darstellung*, de *diálogo* y de *comunidad* los que nos permitirán transitar el camino que, abierto por el concepto de experiencia, nos habrá de llevar a entender qué pueda significar en general una ontología hermenéutica.

---

<sup>5</sup> El término aparecerá por primera vez como neologismo en el *Lexicon philosophicum* de Goclenius en 1613, quien lo utilizará como un sinónimo de “filosofía trascendental”, es decir, de esa parte de la filosofía que se encarga del estudio del ser y sus propiedades universales. Cfr. J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 170.

<sup>6</sup> Esta defensa de la hermenéutica como filosofía no debe darse por sentada, pues no en vano la filosofía hermenéutica ha tenido una de sus influencias más palpables en la teoría de la literatura, como se hace en ver en la “Estética de la recepción” de Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser. Por otra parte, el mismo Gadamer veía problemática la denominación de su pensamiento como “filosofía”, de ahí que el subtítulo de *Verdad y método* no rece “Fundamentos de una *filosofía hermenéutica*”, sino “Fundamentos de una *hermenéutica filosófica*” (subrayado mío).



En realidad aquí se nos presenta un camino poco transitado, ya que, a pesar de la amplia literatura secundaria y de las numerosas tesis doctorales dedicadas en los últimos años a la filosofía gadameriana, lo cierto es que se encuentran pocos trabajos explícitamente dedicados a la ontología hermenéutica<sup>7</sup>, una tarea que, sin embargo, parece que habría de perfilársele a cualquier lector atento de *Verdad y método*. Y es que, en efecto, si bien en este sentido es pertinente la crítica que Grondin le hizo a Gadamer, según la cual, frente al desarrollo preciso que encontramos en las dos primeras partes de *Verdad y método*, la tercera parte, esa que debería suponer el giro a la ontología hermenéutica, se nos presenta con cierta vaguedad<sup>8</sup>, no por ello deja de ser cierto que, a pesar de la falta de precisión, nos encontramos ante un verdadero intento por perfilar una ontología hermenéutica, que, partiendo a su vez de un intento por descubrir la pregunta por la verdad en la experiencia del arte y en la comprensión de las ciencias del espíritu (primera y segunda parte de la obra, respectivamente), trata de llegar a un “giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje” (tercera parte). Este plan inicial de *Verdad y método*, tan a menudo pasado por alto, y, sin embargo, tan claramente presente en la *Urfassung*<sup>9</sup>, es precisamente el que justifica el plan mismo de nuestra investigación, pues, no pasando por alto la relación entre ser y verdad, trataremos de tematizar la explícita relación que Gadamer establece entre su análisis de la obra de arte y su análisis del lenguaje. A esto se podría objetar, no sin razón, que con ello pasamos por alto la tan estudiada posición que las ciencias del espíritu tienen en el planteamiento general del *opus magnum* gadameriano. Pero a esta objeción haremos frente integrando en nuestra investigación ciertos conceptos fundamentales que aparecen ligados, en las investigaciones gadamerianas, a su intento por salvar la verdad en las ciencias del

<sup>7</sup> Entre estas raras excepciones destacan: B. R. Wachterhauser, *Beyond being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1999; C. R. Kim, *Sprache als Vermittlerin von Sein und Seiendem. Die Logik des Darstellens bei Hans-Georg Gadamer (Berichte aus der Philosophie)*, Aachen, Shaker, 1999; J.-Y. Ku, *Hermeneutik und Ästhetik: eine Untersuchung der Ontologie der Kunst im Kontext der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadammers*, Marburg, Tectum-Verlag, 2001 y M.-S. Lee, *Sein und Verstehen in der Gegenwart. Die Frage nach dem Sein in der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer*, Bochum, Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, 1994. Mención aparte merecen algunos artículos que iremos indicando a lo largo de nuestro trabajo.

<sup>8</sup> J. Grondin, “Zur Komposition von «Wahrheit und Methode»”, en *Dilthey-Jahrbuch*, 8 (1992-93), pp. 57-74, aquí: 72. El mismo Gadamer aclaró en una conversación con Grondin (el 6 de Diciembre de 1988) la razón de esta falta de precisión, como el Grondin nos refiere: “Nos contestó, muy abiertamente, que a él esta parte también le resultaba muy vaga lingüísticamente. Explicaba esto diciendo que quizá, llegando ya al final de una obra tan larga, le faltaba el aliento, de manera que redactó la obra más rápidamente, poniendo por eso menos atención en la claridad de las formulaciones. Cada uno es libre de aceptar o no esta justificación. Pero de momento es una explicación.” (Ibíd.) Por eso también en la entrevista con Grondin que habría de servir como “Retrospectiva” de su *Gesammelte Werk*, se refiere a la tercera parte de *Verdad y método* como un “esbozo”, en cuyo desarrollo trabajaría en los años posteriores, profundizando en la lingüisticidad como asunto fundamental que, no tematizado en los trabajos anteriores a *Verdad y método*, se torna cuestión esencial en el desarrollo de su pensamiento. Cfr. “Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte” (1996), en *Gadamer Lesebuch*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, pp. 280-295, aquí: 282 (ANT, 366).

<sup>9</sup> Grondin subraya también el hecho de que la *Urfassung* puede servirnos a este respecto para iluminar el plan perfilado en la versión definitiva, como un modo de buscar en la verdad de las ciencias del espíritu una nueva fundamentación de la filosofía entendida como hermenéutica. Cfr. “Zur Komposition von «Wahrheit und Methode»”, ed. cit., p. 68.

espíritu, entre los cuales se encuentra, precisamente, el concepto clave con que hemos comenzado la andadura: el concepto de experiencia.

Así pues, si alguna senda pretendemos transitar en estas páginas es precisamente aquella que nos permita elucidar un hecho que, como decimos, se le presenta a cualquier lector atento de la obra gadameriana: en qué medida y en razón de qué aparecen ciertas similitudes estructurales en el análisis de la obra de arte y en el análisis del lenguaje. Estas similitudes son las que, como hemos querido apuntar, se reflejan en los conceptos que encabezan el título de nuestra investigación, y ello no sólo porque estos conceptos le sirvan a Gadamer para su análisis en ambos casos, sino también porque, como intentaremos hacer ver, estos conceptos son los que nos permiten entender la peculiaridad de la ontología hermenéutica gadameriana. Y es que aquí estamos partiendo de un presupuesto fundamental, según el cual no por casualidad los conceptos de *Darstellung*, de *diálogo* y de *comunidad* aparecen en el estudio gadameriano de la lingüisticidad (y reiteremos aquí que la lingüisticidad es la que marca el giro ontológico de la hermenéutica) y en el estudio gadameriano de la experiencia de la obra de arte. Es por este presupuesto del que partimos, y que pretendemos a su vez demostrar, por lo que no podemos interpretar literalmente aquella declaración gadameriana según la cual el análisis de la obra de arte tendría en *Verdad y método* sólo una función introductoria<sup>10</sup>, como si esta función introductoria fuese sólo un modo de plantear un problema, cuyo planteamiento mismo hubiésemos de olvidar en vista de la solución a la que apuntamos. Más bien, esta “función introductoria” debe ser pensada en relación a aquella otra declaración gadameriana según la cual, para completar los estudios sobre el lenguaje contenidos en lo que ha venido a conocerse como *Verdad y método II*, es decir, para completar los estudios sobre el lenguaje que a su vez debían concebirse como complemento de *Verdad y método*, tenemos que remitirnos a los estudios compilados en los volúmenes octavo y noveno de las *Gesammelte Werke*<sup>11</sup>, el primero de los cuales remite ya desde su título a la lingüisticidad (*Kunst als Aussage*). El análisis del lenguaje, ese análisis que es el que permite el giro hacia la ontología, se ve entonces sólo completado por el análisis de aquello que Gadamer recoge en estos volúmenes octavo y noveno, es decir, con los estudios sobre estética y poética, y, por ello, no podemos dejar de apelar a la experiencia de la obra de arte en todo intento por efectuar el giro hacia la ontología hermenéutica.

Así pues, intentaremos mostrar de qué manera los conceptos de *Darstellung*, *diálogo* y *comunidad* van integrándose tanto en el análisis de la obra de arte como en el análisis del lenguaje. Y decimos de qué manera van integrándose porque la peculiaridad de estos conceptos está en que parecen depender unos de otros de tal modo que sólo pueden ser vislumbrados a través de una descripción fenomenológica, de una

---

<sup>10</sup> “Ethos und Ethik” (1987), GW 3, 357 (CH, 208).

<sup>11</sup> “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik” (1986), “Introducción” a GW 2, 4 (VM 2, 12). Ignoro la razón por la cual la traducción española no recoge la remisión expresa que hace Gadamer a los volúmenes octavo y noveno de sus *Gesammelte Werke*, remisión que, como estamos viendo, se torna en realidad de cierta importancia.

descripción que, manifestando su modo de ser, integre los fenómenos unos con otros. Por ello, nuestra investigación tratará de operar, por así decir, en tres niveles, intentando describir, primeramente, el uso que Gadamer hace de cada uno de los conceptos tanto en su descripción de la experiencia del arte como en su descripción de la lingüisticidad, pero de tal manera que cada una de las nociones quedará integrada en la otra, es decir, que cada uno de los tres conceptos no podrá ser descrito el uno sin el otro. De este modo, partiendo de la noción de *Darstellung*, intentaremos integrar en ella la noción de *diálogo* como una noción sin la cual no puede entenderse la anterior y, a partir de ahí, integraremos la noción de *comunidad* como una noción sin la cual no puede entenderse el modo mismo en que la noción de *Darstellung* se vincula con la de diálogo. Y es que, como veremos, no podemos entender separadamente cada una de las nociones, sino que cada una de ellas viene a explicitar un aspecto esencial de la noción anterior.

Ahora bien, al embarcarnos en la descripción fenomenológica de estos conceptos no debemos perder de vista en ningún momento cuál había sido nuestro punto de partida, nuestro punto de anclaje. Y es que, como decíamos, la experiencia no sólo es el de dónde, sino también el hacia dónde de nuestra investigación, en la medida en que, como el mismo Gadamer declaraba, el capítulo sobre la experiencia es la pieza central de *Verdad y método*<sup>12</sup>. Y si bien es cierto, por una parte, que Gadamer siguió escribiendo y conferenciando casi 42 años después de la publicación de su gran obra, y que, por otra parte, sus primeros escritos se remontan a principios de los años 20 del siglo pasado, no por eso deja de valer la experiencia como capítulo central de su filosofía hermenéutica. Así, no perdiendo de vista que la senda de nuestra reflexión ha quedado abierta por la experiencia, no perdiendo de vista que la experiencia es nuestro punto de anclaje, podremos tal vez entender la verdadera profundidad de los conceptos que nos sirven como hitos en el camino de la reflexión que nos proponemos. Y es que estos conceptos, en su integración, como veremos, no van a mostrarnos sino el modo en que tiene lugar el fenómeno de la comprensión como un fenómeno que funda experiencia y que no es en el fondo sino el concepto mismo de experiencia el que se encuentra a la base de la descripción de estos fenómenos, algo que Gadamer ya subrayaba muy al inicio de *Verdad y método*, cuando afirmaba en la “Introducción” que el propósito de sus investigaciones era “buscar por todas partes donde se encuentre la experiencia de verdad que supera el ámbito de control de la metodología científica y preguntar por la legitimación que le es propia.”<sup>13</sup> Que las investigaciones de Gadamer tengan que ver con una búsqueda de nada menos que “experiencia de verdad” no debe ser pasado por alto si es que de lo que tratamos es de adentrarnos en la ontología hermenéutica, pues es preciso atender a la intrínseca relación que, como señalábamos, existe entre ser y verdad, sólo que esta relación estará aquí caracterizada por una

---

<sup>12</sup> C. Dutt (ed.), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch: Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*, Heidelberg, Winter Universitätsverlag, 1995<sup>2</sup>, p. 32 (*En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica, Estética, Filosofía práctica*, trad. Teresa Rocha, Madrid, Tecnos, 1998, p. 50).

<sup>13</sup> GW 1, 1 (VM, 24): “Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt, überall aufzusuchen, wo sie begegnet und auf die ihr eigene Legitimation zu befragen.”

inseparabilidad fundamental entre el modo en que la verdad tiene lugar, pues la verdad no podrá entenderse separada de la experiencia, lo cual no podrá dejar de tener sus implicaciones a la hora de investigar qué pueda significar, como decimos, la ontología hermenéutica.

De este modo, el camino que comenzaremos a partir de ahora nos permitirá recorrer la obra gadameriana para descubrir en ella qué puede querer decir que la hermenéutica haya de ser entendida como teoría de la experiencia, de la “experiencia efectiva”, que es una experiencia de verdad que tiene lugar en el encuentro con el arte y con las ciencias del espíritu, aclarándose así el sentido que, en este contexto, adquiere el que al final de *Verdad y método* se establezca una relación expresa entre la pregunta por la verdad en el arte y en las ciencias del espíritu y el giro hacia el lenguaje como un giro hacia la ontología hermenéutica, algo que, por otra parte, tiene que ser pensado en relación con que, en su “Introducción”, Gadamer señale que sus investigaciones rastrearán el modo en que acontecen la experiencia del arte, la experiencia de la historia y la experiencia de la filosofía, indicando quizá con ello que el giro hacia la ontología al hilo del lenguaje tenga todo que ver con el modo en que, en general, haya de entenderse la filosofía.

Este camino, como decimos, es el que recorreremos tratando de explicar de qué manera las tres nociones apuntadas en el título se integran a lo largo de la entera obra gadameriana, y ello desde la convicción de que, si bien es posible marcar un antes y un después de *Verdad y método* en el todo de la obra gadameriana, no por ello podemos dejar de señalar una continuidad marcada, sobre todo, por una profundización en las temáticas que se problematizan en *Verdad y método*. Y así, si bien es cierto que antes de *Verdad y método* Gadamer se centró fundamentalmente en el estudio de la filosofía griega y en el estudio de la historia de la hermenéutica y de la historicidad, y que después de *Verdad y método* su interés se centró en la lingüisticidad y en el estudio del fenómeno de la experiencia del arte, no por ello es menos cierto que todas esas temáticas están ya presentes en su gran obra.

Si con este recorrido de la obra gadameriana logramos comprender de qué manera la experiencia hermenéutica puede dar lugar a la ontología, será como consecuencia de haber investigado el papel de la *Darstellung*, del *diálogo* y de la *comunidad* como conceptos clave que, explicando la peculiaridad de la experiencia del arte en su intrínseca relación con la lingüisticidad, ponen de manifiesto un modo de experimentar que, alejado de la repetibilidad y verificabilidad de la experiencia de las ciencias naturales, se efectúa en el concreto encuentro entre el que comprende y aquello que está por comprender. Este concreto encuentro que, como decíamos, supone una tarea, una construcción (o una destrucción), apuntará, en realidad, a un cambio de paradigma epistemológico, según el cual, el modo en que, siguiendo el ejemplo del arte, tiene lugar el conocimiento en las ciencias del espíritu en nada tiene que ver con la objetividad y la certeza con la que la ciencia se comporta ante las cosas. Y es que si algo tiene lugar en la experiencia hermenéutica, en esa experiencia que no puede ser sino resultado de una cierta interpretación, resultado de un encuentro, es un acontecer que cambia tanto al

sujeto como al objeto. Por eso, la peculiaridad de la hermenéutica gadameriana puede entenderse desde la peculiaridad de los textos literarios: porque si algo pone de manifiesto el discurso gadameriano es que aquello que se produce en el encuentro no es nada distinto de aquello que nosotros hacemos al existir: “continua construcción de mundo” (*beständiger Aufbau von Welt*)<sup>14</sup>. La búsqueda gadameriana coincide, también en esto, con la búsqueda emprendida por Cortázar en *Rayuela*, porque si hay alguna verdad posible para nosotros los hombres, entonces esta verdad “tiene que ser *invención*, es decir escritura, literatura, pintura, escultura, agricultura, piscicultura, todas las turas de este mundo.” (*Rayuela*, cap. 73) Esta verdad nacida del encuentro será la que nos permitirá perfilar los conceptos de *Darstellung*, de *diálogo* y de *comunidad* como un modo de andar el camino hacia la ontología hermenéutica.

---

<sup>14</sup> “Kunst und Nachahmung” (1967), GW 8, 36 (EH, 93).

***I.***

***Darstellung como presentación del mundo***



*“Cada poema es una lectura de la realidad; esa lectura es una traducción; esa traducción es una escritura; un volver a cifrar la realidad que se descifra. El poema es el doble del universo; una escritura secreta, un espacio cubierto de jeroglíficos. Escribir un poema es descifrar al universo sólo para cifrarlo de nuevo.”*

(Octavio Paz: “Fourier y la analogía poética”)

Que un poema sea una lectura de la realidad no le resultará nada extraño a cualquier lector atento de las obras gadamerianas. Que esa lectura de la realidad sea a su vez una traducción, despertará, por su parte, las delicias del entendido, a quien le resonará en sus oídos aquella tan repetida y estudiada sentencia gadameriana según la cual “toda comprensión es una traducción”<sup>15</sup>. Pero que, además, esa traducción sea a su vez escritura, una vuelta a cifrar la realidad que se descifra, parecería tener que ver, sobre todo para el especialista en estética, menos con los escritos de Gadamer que con los de Adorno, para quien las obras de arte tratan con el enigma que el mundo propone al hombre para devorarlo<sup>16</sup>, o incluso con los de Hegel, para quien el arte, en su forma simbólica, planteaba en sus inicios un misterio indescifrable, el enigma de la Esfinge cuya resolución volvía al hombre hacia sí mismo e iniciaba el camino de la conciencia<sup>17</sup>. Quizá sea esta la razón por la que el mismo Gadamer modificó las palabras de Octavio Paz: “Cada poema es una lectura de la realidad efectiva; esta lectura es una traducción que transforma el poema del poeta en el poema del lector”.<sup>18</sup> Pero que Gadamer, en su cita, transformara las palabras, no le aleja ni de Hegel ni de Adorno, por lo menos en este respecto: el poema, *poiésis* por excelencia, obra de arte de la palabra, es una lectura del mundo, un modo de descifrar el mundo que, a su vez, nos propone otro enigma. Frente a Hegel, pero con Adorno, Gadamer no verá en ello una forma pasada del espíritu humano, sino, muy al contrario, el modo humano de comprender el mundo, que, quizá también con Adorno, amenaza con devorarnos.

El arte supone, pues, una forma de leer el mundo, una interpretación del mundo, pero de tal suerte que no descifra todo su misterio, sino que, por el contrario, lo traduce a otras formas de ciframiento, igual que una traducción de un texto, haciéndonos más cercano lo que de otra forma nos sería inaccesible, mantiene igualmente cifrado un

<sup>15</sup> Entre otros, destaca por esta lectura de Gadamer Antonio Gómez Ramos (*Entre las líneas: Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid, Visor, 2000).

<sup>16</sup> “La inhumanidad del arte debe superar a la del mundo por mor de lo humano. Las obras de arte se tientan a sí mismas en los enigmas que deja el mundo para devorar a los hombres. El mundo es la esfinge, el artista su cegado Edipo y la obra de arte de la especie de su sabia respuesta, que precipita a la esfinge en el abismo.” (“*Die Unmenschlichkeit der Kunst muß die der Welt überbieten um des Menschlichen willen. Die Kunstwerke versuchen sich an den Rätseln, welche die Welt aufgibt, um die Menschen zu verschlingen. Die Welt ist die Sphinx, der Künstler ihr verblendeter Ödipus und die Kunstwerke von der Art seiner weisen Antwort, welche die Sphinx in den Abgrund stürzt*”) (T.W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik, Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, p. 125).

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Werke*, vols. 13-15: *Vorlesungen über Ästhetik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.

<sup>18</sup> “Lesen ist wie Übersetzen” (1989), GW 8, 285 (AP, 93): “*Jedes Gedicht ist eine Lektüre der Wirklichkeit, diese Lektüre ist eine Übersetzung, die das Gedicht des Dichters in das Gedicht des Lesers verwandelt*”.



misterio. Esto es lo que, según vamos a defender, Gadamer viene a poner de manifiesto con el concepto que encabeza el título de nuestra investigación: la noción de *Darstellung*. ¿Qué papel juega esta noción a este respecto? Para empezar, nos perdonará el lector que no hayamos aventurado ninguna traducción del término, y no la hemos aventurado porque trabajamos desde la convicción de que toda traducción supone ya una interpretación, interpretación que es la que, precisamente, nos proponemos desarrollar en el camino de nuestras investigaciones.

No obstante, podemos ahora siquiera mostrar el sentido que indica el concepto de *Darstellung*. Y es que lo que pone en juego este término tiene en realidad mucho que ver con la dificultad de su traducción, pues *Darstellung* y el verbo correspondiente contienen una multivocidad que es difícil volcar por un solo término castellano. Así, por un lado, *darstellen* puede significar tanto como “representar”, pero no sólo en el sentido en que un cuadro “representa” muy bien el original, sino también en el sentido de que una obra de teatro o un espectáculo han sido muy bien “representados”, “ejecutados”, “puestos en escena”. Pero es que además, por otro lado, *darstellen* significa tanto como “presentar” o “exponer”, en el sentido de que un tema se “presenta” o se “expone” de tal o cual manera. De hecho, las distintas ediciones de *Verdad y método* en diferentes lenguas ponen de manifiesto una falta de acuerdo a este respecto<sup>19</sup>. El problema se acentúa todavía más si nos acercamos al trato que hace Gadamer de este término, pues, intentando salvar su multivocidad, acentúa la *Darstellung* en todos sus sentidos. Por eso a partir de ahora nos referiremos a este concepto bien con el término alemán, bien con el término *presentación* (*expositivo* en la forma adjetiva)<sup>20</sup>, pues, aun siendo conscientes de que con ello se pierden algunos aspectos que sí recoge el término *representación* y de que, en muchas ocasiones, el castellano exigiría más bien este segundo término, es sin embargo el que de un modo más adecuado va a recoger su rendimiento ontológico, como veremos. Será precisamente adentrándonos en el uso que Gadamer hace de este término, tanto en su análisis de la obra de arte como en su concepción del lenguaje, como se aclarará el significado del mismo y como se entenderá el papel que esta noción juega para la comprensión de la ontología hermenéutica gadameriana. En todo caso, el sentido que se adivina en el término, en tanto que presentación, tiene todo que ver, como decimos, con una cierta traducción del mundo, con un juego de ciframiento-desciframiento, que, traduciendo el misterio al enigma, permite, sin embargo, el acceso

---

<sup>19</sup> La traducción española de Ana Agud Aparicio y de Rafael de Agapito (*Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003<sup>10</sup>) vuelca el término a veces como *manifestación*, a veces como *representación*; la edición francesa de Pierre Fruchon (*Vérité et méthode*, París, Seuil, 1996) lo hace también por *représentation*, lo mismo que la italiana de Gianni Vattimo (*Verità e metodo*, Milán, Bompiani, 1983) lo hace por *rappresentazione*, mientras que la traducción inglesa de J. Weinsheimer y D. G. Marshall (*Truth and Method*, Nueva York, Crossroad, 1990<sup>2</sup>) habla de *presentation*. Véase a este respecto el artículo de Jean Grondin, “L’art comme presentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limites d’un concept”, *Études Germaniques* 62 (2007), 2, pp. 337-349.

<sup>20</sup> Utilizaremos el término *expositivo* como adjetivo, en lugar del término artificial ‘presentativo’. Sin embargo, no ha de pensarse el término como un *ex-poner* (y, por lo tanto, como una traslación de un *setzen*), sino como traslación de la significación que irá tomando la *Darstellung* en tanto que presentación.

del hombre al mundo. Este posible acceso lo encuentra Gadamer en una rehabilitación del concepto de mimesis, concepto que, sirviéndonos de guía, nos permitirá la comprensión de la importancia de la *Darstellung* para la comprensión de la experiencia del arte y para la comprensión de la humana experiencia.

## ***1.1. La rehabilitación gadameriana del concepto de mimesis: arte y presentación***

*“Quien opine que el arte no puede seguir pensándose adecuadamente con los conceptos de los griegos no piensa de un modo suficientemente griego —y no suficientemente bien.”<sup>21</sup>*

Una rehabilitación de conceptos como la llevada a cabo por Gadamer se encuentra, según el modo de pensar propio de la hermenéutica filosófica (que veremos en lo que sigue transformarse en filosofía hermenéutica), en el centro mismo del pensamiento. Rehabilitación no significa mera apropiación, sino actualización del significado de las palabras, que presentan un siempre remitir de nuevo a su significado original, lo cual no es sino el camino que lleva siempre desde la fijación de conceptos rígidos a la virtualidad de la lengua viva, cuyo modelo es, como el mismo Gadamer pone de manifiesto, el diálogo platónico<sup>22</sup>. En realidad, podríamos decir que este proyecto de rehabilitación de conceptos lo hace Gadamer con Heidegger y contra Heidegger, en la medida en que, como su maestro, tratará de salvar las palabras, dándoles un nuevo uso, pero creyendo, de algún modo, en el valor de la tradición que, si bien ha desvirtuado nuestro acceso originario a la realidad de las cosas por medio del lenguaje de la metafísica, no por ello deja de abrir nuevos caminos que nos permiten pensar el mundo en que vivimos<sup>23</sup>: “quien no se quiera dejar llevar por el lenguaje, sino que se esfuerza

---

<sup>21</sup> “Dichtung und Mimesis” (1972), GW 8, 85 (EH, 128): “*Wer meint, Kunst sei nicht mehr mit den Begriffen der Griechen angemessen zu denken, denkt nicht griechisch genug- und nicht gut genug.*”

Es posible que la expresión la tomara Gadamer de una carta que le escribió Heidegger a propósito de su viaje en barco por el Egeo y en la que le relata cómo pensó por primera vez el “ser” como los griegos cuando una mañana, al despertar, subió a cubierta y vio aparecer lentamente, en medio de la niebla, los contornos de una isla. Entonces, según relata Gadamer, Heidegger escribió: “Todavía no pensamos el mundo griego de un modo suficientemente griego” (“*Wir denken noch immer die griechische Welt nicht griechisch genug*”). Cfr. “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 428 (MR, 114) y “Hermeneutik und die ontologische Differenz” (1989), GW 10, 69 (CH, 366).

<sup>22</sup> Cfr. “Begriffsgeschichte als Philosophie” (1970), GW 2, 90 (VM 2, 93).

<sup>23</sup> Esta es también la opinión de Grondin: “Aun cuando utilice raramente la palabra en *Verdad y método*, Gadamer está aquí siguiendo –inconsciente o instintivamente– el «método» de su maestro Heidegger: la destrucción. Para abrirse camino a las cosas mismas, primeramente deben ser destruidas las así llamadas «evidencias» que obstaculizan la mirada sobre ellas.” (*Einführung zu Gadamer*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, pp. 30 s.) Piénsese esto también en relación a la propia opinión de Gadamer con respecto a la “destrucción” heideggeriana como “una puesta al descubierto” de conceptos: “La destrucción era el desvelamiento de la fuerza nominal del lenguaje. Por el desvelamiento de la palabra que nombra se abre el camino hacia la expresión conceptual.” (“Geleitwort” a W. Biemel y F.-W. von Herrmann, *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1989, pp. XV-XXIV, aquí: XVI: “*Destruktion war die Freilegung der Nennkraft der Sprache. Durch Freilegung des nennenden Wortes bahnt ‘Destruktion’ den Weg zum begrifflichen Ausdruck*”). El mismo Gadamer reconoce, por otra parte, seguir esa estrategia metodológica: “Sigo desde hace ya tiempo el principio metodológico fundamental de no emprender nada sin dar cuenta de ello histórico-conceptualmente. Tenemos que rendir cuentas de la anticipación (*Vorgreiflichkeit*) de nuestra lengua para nuestro filosofar, buscando ilustrar las implicaciones de las palabras conceptuales con las que se las ve la filosofía.” (“Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975), GW 10, 88; GH, 12: “*Nun befolge ich schon seit langem den methodischen Grundsatz, nichts ohne*

en conseguir una autocomprensión fundamentada históricamente, se ve forzado a ir de una a otra cuestión de la historia de la palabra y del concepto.”<sup>24</sup>

Una ruptura tal con la rigidez de los conceptos es precisamente la llevada a cabo por Gadamer en relación con los conceptos “clásicos” de mimesis y representación (*Darstellung, repraesentatio*), que introduce no en defensa de ideales clasicistas, sino en el contexto de la discusión de un concepto de lo estético que corresponde, más bien, a la religión de formación burguesa<sup>25</sup>. El tipo de concepto de lo estético al que Gadamer se refiere tiene mucho que ver con eso que en la primera parte de *Verdad y Método* él llama “subjetivación de la estética” en clara referencia a la *Crítica de la facultad de juzgar* kantiana<sup>26</sup>. Y es que la rehabilitación del concepto de mimesis tendrá mucho que ver con la crítica gadameriana a una noción de lo estético que, por una parte, despoja de toda pretensión de verdad al objeto bello y, por otra, funda una distinción estética entre la obra y lo presentado y, por ello, entre su forma y su contenido. Precisamente la superación de ambas limitaciones en el ámbito de lo estético llevará a Gadamer a introducir una noción de mimesis como presentación que ha de poner en juego la pretensión de verdad del arte y la no-distinción entre lo que la obra es y lo por ella presentado, entre la obra y su presentación, lo cual no será, por otra parte, sino otra manera de expresar un posicionamiento general contra una epistemología de carácter metodológico. La intención de Gadamer es, a este respecto, de carácter ontológico, como veremos, y no se relaciona con la teoría del arte, de modo que la crítica a la estética tradicional no es sino un modo de acceso a un horizonte común al arte y a la historia<sup>27</sup>, que pueda arrojar luz sobre el tipo de verdad que las disciplinas humanísticas ponen en juego y, en este sentido, arrojar luz sobre el tipo de ontología que fundan, en la que pueda encontrar sentido la idea de que la estética haya de quedar absorbida por la hermenéutica<sup>28</sup>.

### 1. Arte y verdad: Gadamer ante la estética kantiana

En este sentido, merece la pena detenerse en el tipo de crítica que Gadamer lanza, a modo de una rehabilitación de conceptos, hacia esa manera de entender la estética que nace con la *Crítica de la facultad de juzgar* kantiana. Para ello, es importante pensar que la tematización de la estética kantiana en *Verdad y método* tiene lugar tras poner de relieve el significado que la tradición humanista pudiera tener para las ciencias del

---

*begriffsgeschichtliche Rechenschaftsgabe zu unternehmen. Man muß der Vorgeflichkeit unserer Sprache für unser Philosophieren Rechnung tragen, indem man über die Implikation der Begriffsworte Aufklärung sucht, mit denen die Philosophie umgeht.”*) Por ello no es casual que fuera Gadamer uno de los impulsores, junto con Ritter, del reconocido *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

<sup>24</sup> GW 1, 15 (VM, 38): “wer sich nicht von der Sprache treiben lassen will, sondern um ein begründetes geschichtliches Selbstverständnis bemüht ist, sieht sich von einer Frage der Wort- und Begriffsgeschichte in die andere genötigt.”

<sup>25</sup> “Nachwort zur 3. Auflage” (1972), GW 2, 477 s. (VM, 673).

<sup>26</sup> GW 1, 48-87 (VM, 75-120).

<sup>27</sup> GW 1, 141 (VM, 185).

<sup>28</sup> GW 1, 170 (VM, 217).

espíritu. Esta consideración es destacable, por su parte, no sólo en vistas a entender la subjetivación kantiana y la nueva propuesta de Gadamer, sino también en vistas a delimitar la posición gadameriana frente a la heideggeriana. En efecto, es de sobra conocida la perspectiva heideggeriana que a este respecto encontramos en la *Carta sobre el humanismo*, donde el maestro de Gadamer, en contestación a Jean Beaufret (*comment redonner un sens au mot «Humanisme»?*<sup>29</sup>), se desvincula del humanismo como modo de pensar que parte de una concepción determinada de la esencia del hombre, pues “sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser”, es decir, presupone ya una concepción metafísica<sup>30</sup>. Por eso su carta va más allá (*über*) del humanismo. Frente a esta posición de Heidegger, quien pretenderá también denunciar el lugar preponderante de la ciencia y la tecnología frente a *otra manera de pensar* el ser, se propondrá también Gadamer ofrecer resistencia al predominio de la metodología científica (y a su modo de tratar con las cosas), pero tornándose a una manera de entender el ser que precisamente tome en consideración la realidad del ser humano. Por ello, a pesar de que Gadamer sigue a Heidegger en su crítica al predominio de la ciencia metódica en la cultura contemporánea, sin embargo su crítica es muy diferente e incluso opuesta: “Heidegger ve la tecnología como el último abanderado de la metafísica o del humanismo que reduce el ser a su funcionalidad para fines humanos. Por el contrario, Gadamer interpreta el predominio del método como un resultado del abandono kantianamente motivado de la tradición humanista, una tradición que su hermenéutica se esfuerza por recuperar.”<sup>31</sup>

Esta toma en consideración de la realidad del ser humano<sup>32</sup> es, quizá, la razón por la que Gadamer, como decimos, comienza *Verdad y método*, una obra que desde sus inicios pretende buscar legitimidad a la verdad de las ciencias *humanas* frente a las ciencias de la naturaleza, con la recuperación de los conceptos humanistas de formación, *sensus communis*, gusto y facultad de juzgar. Esta recuperación se plantea, como decimos, al modo de una contraposición con respecto a lo que Gadamer considera la desfiguración subjetivista que sufrirían con la filosofía kantiana. En efecto, según la lectura de Gadamer, los conceptos humanistas tenían su punto de anclaje en la realidad del ser humano, al que consideraban un ser por hacer cuya relación con la verdad se

---

<sup>29</sup> M. Heidegger, “Brief üben den Humanismus” (1946), en *Wegmarken*, GA 9, pp. 313-354, aquí: 315. La edición española de Helena Cortés y Arturo Leyte, editada en Madrid, Alianza, 2006, recoge al margen la paginación alemana de la *Gesammtausgabe*, por lo que, en adelante, no señalaremos la referencia a la traducción española de ninguno de los textos recogidos en este libro.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 321.

<sup>31</sup> J. Grondin, “Gadamer on Humanism”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago y La Salle, Open Court, 1997, pp. 157-170, aquí: 161.

<sup>32</sup> No habría que olvidar, por otra parte, que el humanismo y su consideración del hombre no proceden de la autoconcepción del hombre como ser superior, sino, al contrario, de la consideración de que el hombre está hecho de cenizas. De ahí la intrínseca relación entre los adjetivos *humano* y *humilde*, ambos procedentes de *humus* (‘suelo, tierra’). Por eso el geocentrismo no es un aspecto dignificante para el hombre de la Edad Media y el Renacimiento. Cfr. R. Brague, “Le géocentrisme comme humiliation de l’homme”, en *Herméneutique et ontologie, Hommage à P. Aubenque*, París, PUF, 1990, pp. 203-223; J. Grondin, “Humanism and the Hermeneutic Limits of Rationality”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16 (1993), pp. 417-432.

situaba mucho más allá de las posibilidades de conocimiento que Kant reservara al modo de hacer ciencia, tal y como aparece en la fundamentación trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Este más allá se encontraba, precisamente, en la consideración del ser humano como ser social, es decir, como un ser que se hace fundamentalmente en su ser con otros. Por eso, los conceptos de formación, *sensus communis*, gusto y facultad de juzgar no pueden ser desvinculados de su significado moral y político, un significado, que, por su parte, implica otra manera de comprender la verdad que va, también, mucho más allá (o retrocede hasta mucho antes) del modo en que la ciencia trata con las cosas.

Así, el concepto humanista de formación (*Bildung*) retrocede hasta la realidad del ser humano como un ser que no sólo aprende a través de los conocimientos que le proporciona un método científico, sino como un ser que, en sus experiencias, se forma, educa y transforma, no sólo en el vivir, sino también en el recordar. No por casualidad, creo yo, ilustra Gadamer este concepto en relación con Herder y Hegel, en lugar de volverse al Renacimiento italiano, ya que esta noción fue de importancia capital en esa época del espíritu humano, si se me permite la expresión, que quedó marcada por la *querelle des anciens et des modernes*, dando lugar, tanto en filosofía como en literatura, a una concepción del hombre (y de la historia) cuyo ser se determina por lo sido. De ahí surgen no sólo los sistemas idealistas, sino también las *Bildungsromane* desde *Wilhelm Meister* hasta *Hiperión*, donde la rememoración de lo pasado hace renacer un nuevo hombre.

Este sentido de la formación como rememoración conduce, por su parte, a otro concepto humanista que descubre un sentido de la verdad que también retrocede hasta un sentido originario que vincula la *alétheia* con el *eikós* retórico, es decir, la verdad con la verosimilitud exigible allí donde no es posible otra certeza que la que encontramos en un cierto sentido, común a todos los hombres en tanto que instituye comunidad (*Gemeinsamkeit*), en tanto que remite a ciertos “lugares comunes”, compartidos por todos, que alcanzan a tener validez allí donde otro tipo de verdad no puede dar respuesta, puesto que de lo que se trata es de verdades del mundo moral y político donde lo que está en juego es el hombre mismo. En realidad, el *sensus communis*, al que volveremos más profusamente en la tercera parte de nuestra investigación<sup>33</sup>, está estrechamente relacionado con el desarrollo de otros dos conceptos, el de la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) y el de gusto (*Geschmack*), que, también en esta su radical pertenencia al hombre, eran originariamente conceptos relacionados con el ser social del hombre, en continuidad con la *phrónesis* aristotélica. Y es que del mismo modo que la noción de *phrónesis* remite a un saber práctico que, frente al saber teórico de la *sophía*, subsume lo dado bajo lo general, con el fin de que se lleve a la consecución de lo correcto, igualmente la facultad de juzgar, más que la mera capacidad de juzgar, y el gusto, más allá de ser la facultad estética de juzgar, contienen ambos un momento ético, que se encuentra ligado al *sensus communis*, del cual son inseparables.

---

<sup>33</sup> Cfr. *infra* III.1.1.

Así las cosas, la *Crítica de la facultad de juzgar* kantiana no puede aparecer, a ojos de Gadamer, sino como una subjetivación de estos conceptos que dan expresión a la propia realidad del ser humano como ser social y político y, sobre todo, como ser que, consciente de su propia naturaleza inacabada, ha de desplegarse hacia un sentido de la verdad para la que precisa del otro. Y es que los conceptos humanistas aparecerán en la “Analítica de lo bello” de la tercera crítica kantiana, en el contexto del juicio estético de gusto, articulados en la esfera subjetiva y, por tanto, desprovistos de esa su peculiar apertura a otro sentido de la verdad que el ofrecido por las ciencias de la naturaleza: “Para distinguir si algo es bello o no, referimos la representación (*Vorstellung*) no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino mediante la imaginación (quizá unida con el entendimiento) al sujeto y al sentimiento de placer o displacer del mismo.”<sup>34</sup> El juicio de gusto, el juicio sobre lo bello que se establece sobre la base de la sensibilidad, carecería entonces, en Kant, de toda relación con el conocimiento y, por tanto, de toda relación con la verdad, y de ahí la distinción kantiana entre belleza libre y belleza adherente<sup>35</sup>, tan criticada también por Gadamer, y que se basa en la caracterización kantiana del juicio de gusto como aquel que, frente a otro tipo de complacencias (*Wohlgefallen*), se da sin interés en la existencia del objeto<sup>36</sup>. Si el juicio sobre lo bello se reduce al sentimiento de placer o displacer que el objeto despierta en el sujeto, aunque sea un sentimiento universalmente comunicable que haya de ser considerado bajo el presupuesto de un sentido común<sup>37</sup>, entonces queda desligado de toda pretensión de verdad y, así, el arte quedaría desligado también de toda relación con la verdad.

Esta concepción de la tercera crítica, que Gadamer sitúa bajo la rúbrica “subjetivación de la estética”, se torna cuestionable a la luz de la lectura de la *Crítica de la facultad de juzgar* y del papel que juega el juicio estético de gusto en la entera empresa trascendental. En primer lugar, Gadamer parece no leer adecuadamente la significación del *sensus communis* en Kant, pues este concepto aparece precisamente en el intento kantiano por buscar un fundamento común al juicio estético de gusto “como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento”<sup>38</sup>, comunicabilidad que, según establece el propio Kant, es a su vez una condición necesaria de conocimientos y juicios, pues, de no ser comunicables, carecerían de concordancia con el objeto (*Übereinstimmung mit dem Objekt*)<sup>39</sup>. De ahí que no podamos decir con razón que de lo que se trata en la tercera crítica kantiana es de una desfiguración subjetivista de los conceptos humanistas, puesto que el modo como

---

<sup>34</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 1: “Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunde) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben.”

<sup>35</sup> *Ibid.*, § 16.

<sup>36</sup> *Ibid.*, §§ 2-5.

<sup>37</sup> *Ibid.*, §§ 19-22.

<sup>38</sup> *Ibid.*, §21, A65/B66: “als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis”.

<sup>39</sup> *Ibid.*, §21, A64/B65.

aparece el sentido común implica ya un espacio común, que es el de la comunicabilidad, que impide que la estética kantiana pueda leerse bajo la rúbrica de lo meramente subjetivo. Esto se confirma en la propia definición kantiana del gusto como *sensus communis*, que él propone traducir, dada la ambigüedad presente en el adjetivo *gemein* (que tanto en alemán como en otras lenguas, entre ellas el castellano, puede designar tanto lo que es común a todos como lo vulgar), no tanto por “sentido común” (*Gemeinsinn*) sino por “sentido comunitario” (*gemeinschaftlicher Sinn*), de manera que el gusto, en tanto que sentido común, base de la comunicabilidad de los conocimientos y juicios, apuntaría también en Kant a una significación moral y política<sup>40</sup>, tal y como parece poner de manifiesto el §42, donde se produce el enlace de la belleza y el bien, y en el §59, en el que la belleza aparece como símbolo de la moralidad. Por otra parte, Gadamer parece obviar que, aunque el juicio de gusto no sea un juicio lógico y, en este sentido, no exprese conocimiento, sin embargo, en tanto exige la universal comunicabilidad, es el fundamento de todo conocimiento determinado<sup>41</sup>, de manera que lo que encontramos en la *Crítica de la facultad de juzgar* es el estudio de las condiciones de posibilidad de todo discurso. Por todo ello, no puede extrañar que la lectura gadameriana de la tercera crítica haya sido puesta en entredicho en no pocas ocasiones<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> “Pero por *sensus communis* se debe comprender la idea de un sentido *comunitario*, esto es, de una facultad de enjuiciamiento que, en su reflexión, toma en consideración en el pensamiento (a priori) el modo de representación de cualquier otro, para, *por así decir*, atener su juicio a la total razón del hombre, y, por ello, escapar de la ilusión, que podría tener influencia perjudicial en el juicio debido a condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían ser tomadas fácilmente por objetivas.” (Ibíd., §40, A155/B157: “*Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.*”)

<sup>41</sup> “La comunicabilidad universal subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, puesto que debe tener lugar sin presuponer ningún concepto determinado, no puede ser otra cosa que el estado de ánimo en el libre juego de imaginación y entendimiento (por cuanto que concuerdan mutuamente, como le es exigible a un *conocimiento en general*), siendo nosotros conscientes de que esta relación subjetiva, adecuada al conocimiento en general, debe valer para cada cual y, consiguientemente, ha de ser universalmente comunicable, como lo es todo conocimiento determinado, que descansa siempre sobre aquella relación como condición subjetiva.” (Ibíd., § 9, AB29: “*Die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteile, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, statt finden soll, kann nichts anders als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie unter einander, wie es zu einem Erkenntnis überhaupt erforderlich ist, zusammen stimmen) sein, indem wir uns bewußt sind, daß dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis eben so wohl für jedermann gelten und folglich allgemein mitteilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntnis ist, die doch immer auf jenem Verhältnis als subjektiver Bedingung beruht.*”)

<sup>42</sup> Una de las críticas más fructíferas, en este sentido, ha sido la llevada a cabo por Oskar Becker quien, recurriendo a la estética schopenhaueriana, trata de salvar cierta valencia de la conciencia estética en contraposición al intento gadameriano por superarla. Así, volverá a la idea schopenhaueriana de la apercepción estética como la “representación independiente del principio del fundamento” (“*Vorstellung unabhängig vom Satze vom Grund*”), que, en correspondencia con la caracterización kantiana de lo estético a través de la falta de interés y de la universalidad sin concepto, retorna no obstante al objeto, del que parecería que se habría olvidado Kant, haciendo de él aquello que corresponde al sujeto no individualizado, es decir, una idea o *eidos* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Libro III, § 41). Esta vuelta a Schopenhauer le servirá a Becker para concretar su crítica a Gadamer, por cuanto que



Quizá en vista de las críticas recibidas, en escritos posteriores<sup>43</sup> Gadamer supo revisar esta su posición frente a Kant y a favor de Hegel que aparecía en *Verdad y método*, algo que, por su parte, quizá tenga también que ver con la defensa heideggeriana del “*ohne alles Interesse*” de la estética kantiana como un modo de poner en juego no la desaparición de la relación con el objeto, sino precisamente la relación esencial con él<sup>44</sup>. Y es que la revisión gadameriana de la tercera crítica kantiana se produce precisamente en el contexto de una recuperación de aquello que parecería criticar en la primera parte de *Verdad y método*: la idea de que en el juicio estético de gusto no entra en juego concepto alguno. La diferencia entre el modo en que procede el entendimiento y el modo en que procede la facultad estética de juzgar ya no aparecerá como una contraposición entre conocimiento y no-conocimiento, sino como gestora del pensar mismo. Por ello, Gadamer verá en Kant el digno iniciador de un camino divergente del iniciado por Baumgarten cuando definió la estética como *cognitio sensitiva*, relegando así a la estética al ámbito de lo sensible. Kant será, para Gadamer, el digno opositor de esta consideración baumgartiana, “por cuanto que señala hacia el juego de las fuerzas del conocimiento y no determina el objeto de la complacencia estética a partir de la oposición de los sentidos y la razón”<sup>45</sup>. Y es que si por algo puede definirse la estética kantiana, frente a Baumgarten, es precisamente por una valorización de la imaginación frente a la sensibilidad: si bien es cierto que en el dominio teórico la intuición juega en Kant el correctivo de la metafísica racionalista, no es menos cierto que en Kant la intuición no se limita a la esfera de la sensibilidad. Y ello por dos razones: primero, porque es también posible (como en Platón) una intuición intelectual como cualificación del intelecto infinito y, segundo, porque hay también intuición sin presencia del objeto. En este sentido, la tercera crítica kantiana es revalorizada por Gadamer en el campo de la estética, en la medida en que, desde Kant y yendo más allá de Baumgarten (y, en realidad, también mucho más allá de los derroteros que el Gadamer de *Verdad y método* suponía que tomaban pie en la estética kantiana), puede

---

Schopenhauer, frente a Hegel (al que Gadamer tratará de hacer valer frente a Kant), si bien salva el objeto, es decir, un cierto contenido de verdad, no olvida por ello que la dimensión estética no puede ser superada legítimamente: “Pues la «transparencia» de la obra de arte no lleva a un contenido fuera de lo estético, sino a la idea, que, según su esencia, es siempre forma (*eidōs, morphē*). Por eso la «verdad» (*alētheia*) de la obra de arte reside en el des-cubrimiento (*Enthüllung*) de una esencia supratemporal”. Cfr. O. Becker, “Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst”, *Philosophische Rundschau*, 10 (1962), pp. 225-238, aquí: 236.

<sup>43</sup> Cfr. “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 94-142 (AB) y, sobre todo, “Anschauung und Anschaulichkeit” (1980), GW 8, 189-205 (EH, 153-181).

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I*, Parte I (“Der Wille zur Macht als Kunst”), “Kants Lehre vom Schönen. Ihre Mißdeutung durch Schopenhauer und Nietzsche”, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1961, pp. 126-135 (traducción española de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, pp. 108-115). Cfr. J. Rivera de Rosales, “Las dos orillas del sentir: la estética kantiana ante Gadamer”, en T. Oñate y Zubía, C. García Santos y M. A. Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, pp. 543-567.

<sup>45</sup> “Anschauung und Anschaulichkeit” (1980), GW 8, 191 (EH, 155 s.): “*indem er auf das Spiel der Erkenntniskräfte abhob und den Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens durchaus nicht von dem Gegensatz der Sinne und der Vernunft aus bestimmt.*”

definirse la estética, en tanto que teoría del arte, como *cognitio imaginativa*<sup>46</sup>, de manera que puede decir que el primero en reconocer una pregunta propiamente filosófica en la pregunta por el arte y por lo bello sería Kant y no Baumgarten<sup>47</sup>.

No es, pues, difícil ver que el que la estética pueda considerarse, desde Kant, un conocimiento imaginativo marque una desvinculación con respecto a la concepción de *Verdad y método*, por cuanto que se reconoce en el juicio estético cierto tipo de *cognitio*. Este conocimiento, que poco parece tener que ver con la “Analítica de lo bello”, se refiere, en realidad, a eso que Kant, al hablar del genio y del espíritu (*Geist*) que anima sus creaciones, llama “ideas estéticas”: “por idea estética entiendo esa representación (*Vorstellung*) de la imaginación que da mucho que pensar, sin que, no obstante, le pueda ser adecuado algún pensamiento determinado, esto es, algún *concepto*, y, por tanto, esa representación que ningún lenguaje puede alcanzar ni hacer comprensible del todo.- Se ve fácilmente que esto es el equivalente (el *pendant*) a una *idea de razón*, que es, por el contrario, un concepto al que no puede serle adecuada ninguna *intuición* (representación de la imaginación).”<sup>48</sup>

En el arte, como creación del genio, encontramos, pues, ese tipo de intuiciones, de representaciones de la imaginación, que, no siendo adecuadas a ningún concepto, sin embargo, “dan mucho que pensar”. Aun sin concepto, el arte, como creación del genio, contiene ese *espíritu* que es definido por Kant como la facultad de presentar ideas estéticas<sup>49</sup>. En este sentido, Kant, con su recuperación de la imaginación frente a la sensibilidad, con su recuperación de una no contraposición entre lo sensible y lo inteligible, y con la prioridad que en la tercera crítica otorga a la imaginación frente al entendimiento, podrá dar lugar a una nueva manera de pensar el arte, muy en continuidad con el propósito hermenéutico de Gadamer: hay en el arte un tipo de verdad que, no siendo identificable con la verdad del entendimiento, con la verdad de la ciencia, es, no obstante, propia de la experiencia humana: “La conformidad de las facultades del conocimiento con el «conocimiento en general», que caracteriza, según Kant, la experiencia estética, adquiere ciertamente en el caso del arte una firmeza particular, pero no en un «concepto», sino en la corriente de nuestras intuiciones, en las que se construye para nosotros el mirar del mundo.”<sup>50</sup> Por eso reconocerá Gadamer,

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 192 (EH, 157). Véase Guy Deniau, *Cognitio imaginativa: la phénoménologique herméneutique de Gadamer*, Bruselas, Ousia, 2003, así como la aportación de Daniel L. Tate en el Congreso de 2008 de la British Society of Philosophy: “Art as Cognitio Imaginativa: Gadamer on Intuition and Imagination in Kant’s Aesthetic Theory”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 40 (3), 2011, pp. 279-299.

<sup>47</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 109 (AB, 57).

<sup>48</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 49, A190/B192, 193: “unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.- Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.”

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> “Anschauung und Anschaulichkeit” (1980), GW 8, 200 (EH, 155 s.): “Die Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen zur »Erkenntnis überhaupt«, die nach Kant die ästhetische Erfahrung auszeichnet,

veinte años después de la publicación de *Verdad y método*, que su posición se encuentra muy cercana a la de Kant cuando habla del libre juego de las facultades del conocimiento<sup>51</sup>.

De todos modos, podemos también ensayar una defensa de la posición gadameriana en *Verdad y método*, puesto que sus primeras páginas, más que enfrentarse directamente contra la estética kantiana, parecerían, más bien, encontrar en Kant el punto de inicio de la historia de la formación de la conciencia estética, surgida de una radicalización de la tercera crítica. Y es que la *Crítica de la facultad de juzgar* no constituye una empresa estética, sino trascendental, y, en esta medida, sería más bien Schiller el que, con sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, habría comenzado la andadura del camino abierto por Kant y que, finalmente, acabaría en la consideración de lo bello en el arte como vivencia (*Erlebnis*). La obra de arte, que se entiende, a partir de Kant, como la creación del genio, no sería más que el resultado de una vivencia de su creador, de manera que la comprensión de la obra se entenderá como recreación de esta vivencia, tal y como ponen de manifiesto tanto la autobiografía *Dichtung und Wahrheit* de Goethe como las *Confesiones* de Rousseau.

Con ello se produce de lleno un desplazamiento al punto de vista del sujeto creador y su marco vivencial que lleva al surgimiento de una conciencia estética tanto en el contexto de creación como en el contexto de recepción, algo que se contradice, dirá Gadamer, primero con el hecho de que la obra de arte es más que simple creación del genio, tal y como pone de manifiesto su pertenencia a una tradición mediante el uso de la alegoría, y, segundo, con el hecho de que la obra de arte no se disuelve y disgrega en la mera vivencia, pues, como el mismo Aristóteles ya subrayaba, siempre que percibimos, percibimos algo: no percibimos un fenómeno blanco, sino un hombre<sup>52</sup>. Y es que la conciencia estética, nacida de la noción de vivencia, es el resultado del rendimiento de una abstracción que consiste en separar la cualidad estética de la obra de todo otro posible contenido, cualidad estética que, por su parte, es la cualidad que una conciencia estéticamente formada es capaz de reconocer en la obra de arte. Así, la conciencia estética gestiona una abstracción, a la que Gadamer da el nombre de “distinción estética” y que retorna a la tesis hegeliana del final del arte: “Tal distinción es por tanto incluso una distinción específicamente estética. Distingue la cualidad estética de una obra de todos los momentos de contenido que nos determinan a tomar posición bien sea en cuanto al contenido, bien en cuanto a la moral o a la religión, y mienta la obra misma sólo en su ser estético. En las artes reproductivas distingue igualmente el original (la poesía, la composición) de su ejecución, y lo hace de tal manera que lo mentado estéticamente puede ser tanto el original frente a la reproducción como la reproducción en sí a diferencia del original o de otras posibles interpretaciones. La soberanía de la conciencia estética está en poder realizar por todas

---

gewinnt zwar im Falle der Kunst eine eigentümliche Bestimmtheit, aber nicht in einem >Begriff<, sondern in dem Strom innerer Anschauungen, in denen sich Schauen der Welt für uns aufbaut.”

<sup>51</sup> *Ibid.*, 204 (EH, 170). Cfr. *infra*, III.1.2.

<sup>52</sup> Aristóteles, *De anima*, 425a 25 ss.

partes tales distinciones y en poder ver todo «estéticamente».<sup>53</sup> En este sentido, se entiende que, aún después de revisar su posición con respecto a Kant, siga manteniendo, no obstante, su crítica a toda estética de corte subjetivista, como se pone de manifiesto en su oposición a la estética de la recepción de la Escuela de Constanza, que, en continuidad con la idea de vivencia, centra el ser de la obra de arte únicamente en el punto de desencadenamiento de procesos psíquicos, y que, como se sabe, tomaron como uno de sus precedentes las reflexiones de Gadamer<sup>54</sup>.

Frente a las abstracciones de la conciencia estética, que separa el arte del contexto vital y que acaba reduciéndolo a la inmediatez de lo percibido por el sujeto, Gadamer pretenderá ganar un punto de vista que corresponda y responda a la realidad histórica del hombre<sup>55</sup>. En este su propósito, que se enmarca en un objetivo general de carácter ontológico, jugará un papel fundamental el concepto de mimesis que trata de rehabilitar, pues con él vuelve a ganar la relación del arte con el mundo. Para ello, se vuelve al concepto de mimesis gestionado en la tragedia, tal y como lo consideraba Aristóteles, lo cual lo posiciona frente a una concepción de la mimesis cercana a la imitación (*Nachahmung*) y la copia (*Abbild*), que es, por ejemplo, la que maneja Platón. Así, podemos decir, Gadamer se alía con Aristóteles contra Platón a este respecto, aún cuando se muestra manifiestamente platónico en muchos otros aspectos. Por ello, un examen atento de la crítica al concepto de mimesis desarrollado por Platón en su crítica a los poetas, así como de la concepción aristotélica del mismo, nos dará una buena idea de cuál es el concepto de mimesis del que se aleja Gadamer y cuál, por el contrario, aquel que, como decíamos, pretende rehabilitar.

## 2. Mimesis y verdad: la rehabilitación aristotélica de la mimesis

La crítica de Platón a la mimesis tiene como eje fundamental el elemento ontológico que surge de la idea de que toda mimesis artística, ya sea la efectuada por el pintor o por el poeta, es imitación de los objetos que existen, los cuales son, a su vez, imitación de las ideas. Por eso la crítica platónica se efectúa, precisamente, en el último libro de la *Politeia*, como vuelta a la idea, ya aparecida en el libro segundo, de la expulsión de los poetas de la ciudad. Y es que la crítica de Platón a los poetas y al concepto de mimesis que manejan no hay que pensarla como la consecuencia de la

---

<sup>53</sup> GW 1, 91 (VM, 126): “Solche Unterscheidung ist also selbst eine spezifisch ästhetische. Sie unterscheidet die ästhetische Qualität eines Werkes von allen inhaltlichen Momenten, die uns zu inhaltlicher, moralischer oder religiöser Stellungnahme bestimmen, und meint nur es selbst in seinem ästhetischen Sein. Sie unterscheidet ebenso bei den reproduktiven Künsten das Original (die Dichtung, Komposition) von seiner Aufführung, und dies so, daß sowohl das Original gegen die Reproduktion wie die Reproduktion in sich, im Unterschied vom Original oder von anderen möglichen Auffassungen, das ästhetische Gemeint sein kann. Es macht die Souveränität des ästhetischen Bewußtseins aus, überall solche ästhetische Unterscheidung vollziehen und alles >ästhetisch< ansehen zu können.”

<sup>54</sup> Para una visión general de esta problemática, véase D. Teichert, “Kunst als Geschehen. Gadamer's antisubjektivistische Ästhetik und Kunsttheorie”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer's im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2003, pp. 193-217.

<sup>55</sup> GW 1, 102 (VM, 138).

doctrina metafísica de las ideas, pues se encuentra en el centro mismo de su filosofar, precisamente, como un educar en la filosofía<sup>56</sup> como movimiento contrario a la tradicional idea de educación en Grecia. Por eso no es casual que la primera vez que aparece la crítica a los poetas lo haga en el contexto de la educación de los guardianes, de los mejores de los cuales habrán de salir los gobernantes, porque son precisamente los guardianes, como los filósofos, aquellos que saben distinguir, cuan perros guardianes, el amigo del enemigo<sup>57</sup>.

Este saber distinguir lo que las cosas son de lo que no son, cuya importancia para la felicidad del hombre viene a confirmarse en el mito de Er con el que culmina el diálogo, se opone entonces a aquello que las cosas parecen ser y no son, que es precisamente aquello que está operando en la concepción platónica de la mimesis como copia (*Abbild*) que trata siempre de imitar algo otro que se establece como prototipo (*Urbild*). Este intento de imitación concede a la copia el estatuto de algo siempre dirigido *a algo otro* y, por tanto, aquello que tiene su ser fuera de sí. En este sentido, la cama fabricada por el carpintero trata de ser copia de la idea de cama, y la cama pintada por el pintor no sería más que una copia de la cama fabricada por el carpintero, por lo que ya no sería una imitación sino de tercer rango (“imitación de la imitación”, “copia de la copia”)<sup>58</sup>. Si el arte no supone sino una imitación de las cosas, que ya están alejadas de los *eide*, entonces lo que se produce no es sino un doble alejamiento con respecto a esa realidad en sí, con respecto a la belleza en sí, con respecto al bien en sí y con respecto a la justicia en sí. La representación mimética no impronta sino un alejamiento doble respecto a lo que las cosas propiamente son, que es el conocimiento al que ha de aspirar aquel que ha de gobernar la ciudad, la educación del filósofo-guardián, que ha de saber distinguir lo que es justo de lo que no lo es<sup>59</sup>.

Pero el concepto de mimesis que Gadamer está tratando de rehabilitar se aleja de esta concepción platónica, por cuanto que este concepto de mimesis que maneja Platón posee un estatuto ontológico no ya de segundo, sino de tercer grado, que sólo se entiende en referencia a aquello de lo que es mimesis, en referencia a aquello que copia, que imita. En esta medida, el concepto platónico de mimesis es un proceder de mera transformación del ser al parecer, que implica tanto unilateralidad en la relación entre la copia y el original copiado como diferencia ontológica entre ellos<sup>60</sup>. Frente a esta concepción, lo que Gadamer tratará de rehabilitar será un concepto de mimesis que, siendo aplicado a la obra de arte, se entienda en cuanto que presentación de algo, en tanto que en ello algo es presentado, mimetizado, pero sin que sea precisamente lo

---

<sup>56</sup> “Plato und die Dichter” (1934), GW 5, 193.

<sup>57</sup> Platón, *República*, 375a - 376c.

<sup>58</sup> GW 1, 120 (VM, 159).

<sup>59</sup> “Platos Staat der Erziehung” (1942), GW 5, 249-262.

<sup>60</sup> “En primer lugar, la copia (*Abbild*) que imita (*ikon*) debe asemejarse al original (*Urbild*) imitado (*paradeigma*), pero no al revés. Una repercusión del presentar a lo presentado es para Platón apenas imaginable. La mimesis es manifiestamente una relación unilateral (...) En segundo lugar, a pesar de todos los intentos de la copia por asemejarse al original, nunca podrá superarse la diferencia ontológica entre ellos.” (C. R. Kim, *Sprache als Vermittlerin von Sein und Seindem*, ed. cit., p. 23).

presentado en ella lo que le conceda, por así decir, validez ontológica a la obra. Para Gadamer, la cama presentada en un cuadro no remite a la cama que presenta: no hay que ver en la obra de arte un mero signo que nos remite a lo por ella significado, no es un signo cuya validez se encuentra en aquello a que refiere. En este sentido, Gadamer tratará de hacer de la unilateralidad de la mimesis platónica una *reciprocidad*, y de la distinción, una *no-distinción*<sup>61</sup>. Por eso, la obra de arte habrá de ser contemplada en plena autonomía: su validez ontológica no depende de aquello que copia, sino que la obra de arte conforma un mundo autónomo, cuya medida se encuentra dentro de sí mismo y que no precisa absolutamente de nada respecto a lo cual haya de medir su grado de realidad o irrealidad. Pero en esta su autonomía, además, la obra logrará transformar ese mundo que, en la concepción platónica, se considera el original. Es en este sentido en el que, como decimos, el concepto de mimesis que maneja Gadamer es mucho más cercano al de Aristóteles que al de Platón.

Y es que Gadamer, como Aristóteles, recurrirá en principio al tipo de concepto de mimesis que está presente, sobre todo, en el teatro, en las representaciones escénicas. En realidad, como vemos, incluso el mismo uso de la palabra castellana de *representación* pone en relación esta continuidad con el concepto de mimesis: se presenta algo en cuanto que es representado. Aquí hay en realidad un doble uso del concepto de *Darstellung*, que Gadamer quiere en todo caso aunar, y lo quiere hacer acudiendo al concepto de mimesis: por un lado, la *Darstellung* en tanto que obra de arte que presenta algo; por otro lado, la *Darstellung* en cuanto que puesta en escena (*Aufführung*) de la obra de arte. Ambos usos, de los que Gadamer es consciente, son subrayados, sin embargo, en su unidad: no hay diferencia alguna entre la obra de arte en tanto que presentación de algo y la obra de arte en tanto que está siendo representada, puesta en escena. Esta falta de distinción entre la obra y su puesta en escena se contrapone, en realidad, a aquello que más arriba señalábamos con el título “distinción estética”, y que, como recordaremos, marcaba, por una parte, una distinción entre la forma y el contenido, entre la obra y lo por ella referido, y, también, en las artes escénicas, entre la obra y su puesta en escena, y, por otra parte, una distinción entre la obra y el mundo al que pertenece. Aquí Gadamer contrapondrá al primer sentido de la distinción estética una mediación total (*totale Vermittlung*) entre la obra y su presentación, mediación particularmente evidente en las artes reproductivas, por ejemplo, en la música o en el teatro, en las que no es posible distinguir la interpretación de la obra de la obra misma, pues la obra es una con su interpretación y presentación. En esta medida, no podemos decir que realmente haya unas interpretaciones musicales o teatrales más correctas que otras ni que haya distinción entre la obra y su presentación: “El manifiesto estado de cosas de que toda presentación quiera ser correcta sirve aquí sólo como confirmación de que la no-distinción (*Nichtunterscheidung*) de la mediación de la obra misma es la auténtica experiencia de la obra. Concuera con esto el que la conciencia estética pueda realizar la distinción estética entre la obra y su mediación generalmente sólo a la manera

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 24.

de la crítica, es decir, allí donde fracasa esta mediación.”<sup>62</sup> Si no hay distinción entre lo presentado y la presentación misma, entre el original y la copia (en el doble sentido apuntado que tiene aquí la presentación), la obra no puede ser considerada como un *siempre referir a algo otro* que se encuentre fuera de sí. Y es que la poesía (la producción *poiética*) “no consiste en un querer-decir algo (*Meinen von etwas*), sino en que lo que se quiere-decir y lo dicho están ahí en la poesía misma.”<sup>63</sup>

Es por esta concepción de la mimesis como esencialmente referida a las artes escénicas por lo que tiene sentido remitirse prolijamente, con Gadamer, a Aristóteles y, sobre todo, a su definición de la tragedia en la *Poética*. Y es que Aristóteles, frente a Platón, definirá la tragedia como “mimesis de una acción” (*mímēsis praxeōs*)<sup>64</sup>, lo cual implica un paso más allá con respecto a nuestra andadura a través del concepto de mimesis, pues, al ser mimesis de una acción, lo que se está poniendo en juego no es sino un cierto hacer, y no simplemente un objeto presentado<sup>65</sup>, y, además, un hacer que pone en juego la esencial relación del arte con un tipo de verdad que tiene que ver con el hombre.

En Aristóteles el modo en que se trata la mimesis no tiene nada que ver con el modo en que lo tratara Platón. Ya no se trata de la presentación de una cama, sino, por así decir, de la presentación de un complejo de acontecimientos. Al ser mimesis de una acción, al presentar (que no imitar) una praxis, lo que se configura propiamente es la tragedia como un *drama*<sup>66</sup>. Pero esta acción posee un carácter específico que se nos pone de relieve en la definición de tragedia, pues Aristóteles dice de esa acción que es “digna y completa” (*spoudias kaí teleias*)<sup>67</sup>. Estos dos calificativos viene a sintetizarlos Aristóteles en la *Poética*, cuando afirma que “la mimesis de la acción es el *mythos*”<sup>68</sup>, viniendo a continuación a definir el *mythos* como “síntesis de los acontecimientos” (*synthesin tōn pragmatōn*)<sup>69</sup>. El que la tragedia sea mimesis de una acción desembocará, así, en la pregunta por la unidad de todos los acontecimientos, por cuanto que es preciso

<sup>62</sup> GW 1, 125 (VM, 165): “Hier dient der offenbare Sachverhalt, daß jede Darstellung richtig sein will, nur als Bestätigung dafür, daß die Nichtunterscheidung der Vermittlung von dem Werke selbst die eigentliche Erfahrung des Werkes ist. Daß das ästhetische Bewußtsein die ästhetische Unterscheidung zwischen dem Werk und seiner Vermittlung im allgemeinen nur in der Weise der Kritik, also dort, wo diese Vermittlung scheitert, zu vollziehen weiß, stimmt damit überein.”

<sup>63</sup> “Dichten und Deuten” (1961), GW 8, 23 (EH, 79): “Dichtung besteht nicht im Meinen von etwas, sondern darin, daß das Gemeinte und Gesagte in ihr selber da ist.”

<sup>64</sup> Aristóteles, *Poética*, 6, 1549b 24. Utilizaré a partir de ahora las tres ediciones de la *Poética* que apunto a continuación: la edición trilingüe de Valentín García Yebra (Madrid, Gredos, 1974); la traducción de Salvador Mas (Madrid, Biblioteca Nueva, 2002) y la edición alemana bilingüe de Manfred Fuhrmann (Stuttgart, Reclam, 1982).

<sup>65</sup> Precisamente por ser mimesis de una acción queda excluida cualquier interpretación de la mimesis en términos de copia o réplica: “La imitación o la representación es una actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente, la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama” (P. Ricœur, *Temps et récit I*, París, Seuil, 1983, p. 59; *Tiempo y Relato I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 85).

<sup>66</sup> A este respecto apela Aristóteles, en el capítulo 3 de la *Poética*, al significado del verbo del que deriva la palabra drama, esto es: *δρᾶν*, que significa lo mismo que *πράττειν*.

<sup>67</sup> Aristóteles, *Poética*, 6, 1449b 24-25.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, 6, 1450a 4.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 6, 1450a 5.

cuestionarse en qué medida puede hablarse de *una única acción*. En realidad esta es una problemática que, podemos decir, afecta tanto a la concepción de la mimesis en Aristóteles como en Gadamer, por cuanto que en ambos casos hay un intento por comprender la mimesis más allá de la mera imitación, de la copia en sentido platónico, y, por ello, un esfuerzo por dotar de autonomía a la presentación, y de hacerlo no en el sentido de que es una por imitar algo uno, sino que es una en un sentido originario, es decir, en el sentido de que por ella tiene lugar la constitución de un mundo autónomo que se rige por reglas propias.

El que los acontecimientos que se suceden sobre el escenario en un tiempo determinado puedan llamarse *una acción* o, lo que es lo mismo, una trama (*mythos*)<sup>70</sup>, deviene, así, problema. ¿Cómo decir que lo que ocurre tiene unidad y, por tanto, posee cierta continuidad? ¿Por qué no decir que lo que se encuentra sobre el escenario no es presentación de un algo único, sino, más bien, consecuencia de hechos aislados? La problemática de la unidad se torna de importancia, más aún si pensamos que una de las aporías a las que llegaba Gadamer en su crítica a la conciencia estética tenía mucho que ver, como apuntábamos, con una falta de unidad en la obra de arte<sup>71</sup>, unidad que no es de poca importancia a la hora de comprender su autonomía. Pero el problema ya lo había considerado Aristóteles, quien establecería que el *mythos* habría de poder ser pensado como un todo (con principio, medio y fin<sup>72</sup>), cuyas partes han de poder seguirse unas de otras, de modo que, quitando una de las partes, o cambiándola de posición, el todo quedase modificado<sup>73</sup>. Los acontecimientos sucesivos, decía Aristóteles, han de estar por ello de tal modo entrelazados que se sigan los unos de los otros con cierta necesidad o con cierta probabilidad, de tal modo que necesidad y probabilidad representan la cohesión interna de la acción. Por ello, entender la unidad de la acción

---

<sup>70</sup> La traducción de *mythos* por ‘trama’, que tomo aquí de la traducción de la *Poética* de Salvador Mas, podría despistar, en cierta medida, del significado usual de *mythos*, esto es, fábula, que es, de hecho, la palabra elegida en su traducción por Valentín García Yebra, quizá apoyado en la edición latina que maneja, que vuelca el término griego en ‘fabulam’. Piénsese que, en realidad, se trata de un sentido moderno, más ligado al surgimiento de la novela, en el que la trama no es sino esa disposición de los acontecimientos que convierten lo narrado en un todo unitario. Ahora bien, no puede olvidarse que lo que los griegos llamaban *mythos* tenía también mucho que ver con esas fábulas que formaban parte de su espíritu como pueblo, esto es: de sus costumbres y sus usos e, incluso, de su religiosidad. De hecho, lo que se presentaba en las tragedias era algo por todos conocido, una historia, una leyenda, un cuento que todos reconocían. En realidad no es trivial el contenido de la tragedia para el efecto que ha de despertar, según veremos más adelante. Por el momento sólo recordar que lo que llamamos *mythos*, y que hemos traducido provisionalmente como ‘trama’, tiene mucho que ver con la tradición del pueblo griego y es algo que está en el espíritu de todos. Por eso, en adelante, mantendré la palabra *mythos*.

<sup>71</sup> GW 1, 101 (VM, 136): “La obra de arte es sólo una forma vacía, el mero punto de cruce en la posible pluralidad de vivencias estéticas, sólo en las cuales está ahí el objeto estético. Como se ve, la consecuencia necesaria de la estética vivencial es absoluta discontinuidad, es decir, desintegración de la unidad del objeto estético en la multiplicidad de vivencias.” (“*Das Kunstwerk ist nur eine Leerform, der bloße Knotenpunkt in der möglichen Mehrheit von ästhetischen Erlebnissen, in denen allein der ästhetische Gegenstand da ist. Wie man sieht, ist absolute Diskontinuität, d. h. Zerfall der Einheit des ästhetischen Gegenstandes in die Vielheit von Erlebnissen.*”).

<sup>72</sup> Aristóteles, *Poética*, 7, 1450b 26.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, 8, 1451a 30-36.



supondrá adentrarse en la elucidación de estas nociones, que nos lleva a acercarnos a otras obras del *corpus* aristotélico.

En los *Analíticos primeros* define Aristóteles necesidad y probabilidad a propósito de la relación entre las premisas de un silogismo, donde, partiendo de una distinción entre lo que se da, lo que se da con necesidad y lo que es admisible que se dé, afirma que el razonamiento que se haga a partir de estos presupuestos será distinto en cada caso, de forma que un tipo de razonamiento concluirá a partir de cosas necesarias, otro a partir de cosas que se dan y otro a partir de cosas admisibles<sup>74</sup>. Frente a este tipo de razonamientos que concluyen con necesidad, establece Aristóteles en la *Retórica* que, bajo las premisas retóricas, pocas son las que concluyen con necesidad, pues, en el ejercicio de la retórica, se trata sobre la acción y ninguna de las acciones se establece por necesidad incondicional. Las acciones tienen que ver, más bien, con cierta verosimilitud o probabilidad. “Porque lo probable (*eikós*) es lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal respecto de lo particular.”<sup>75</sup>

¿Cómo podemos entender, pues, la necesidad en la *Poética*? ¿Cómo puede entenderse la síntesis de los acontecimientos según la probabilidad? En primer lugar, deberíamos distinguir un orden lógico del orden causal de los acontecimientos que la tragedia presenta. Debemos entender la acción de la tragedia bajo conceptos causales en la medida en que los distintos acontecimientos no deben seguirse meramente uno tras otro, pues no poseen un carácter meramente episódico, sino que “hay una gran diferencia entre que algo surja a causa de algo o que algo surja después de algo”<sup>76</sup>. En segundo lugar, habría que comparar, no ya los argumentos de los *Analíticos* con la *Poética*, sino, más bien, las *Poética* con la *Retórica*, en la medida en que, así como el orador debe preparar al público para creer en sus argumentos, así también debe convencer la acción de la tragedia como síntesis de los acontecimientos. De este modo, poseería el *mythos* como elemento constitutivo de la tragedia no sólo una dimensión causal, sino también un cierto carácter lógico, en la medida en que pueda hablarse en la *Retórica* de una demostración basada en lo verosímil.

Pero ¿qué papel juega la necesidad si, según el texto de la *Retórica*, la acción humana, que es precisamente lo presentado en la tragedia, se mueve siempre a un nivel de probabilidad? La respuesta a esta pregunta hace preciso volver a plantear la definición de la tragedia como mimesis de una acción digna y completa. Y es que la determinación de una “acción completa” supone no sólo la síntesis de los acontecimientos (*mythos*) según la necesidad y la probabilidad, sino también la

---

<sup>74</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 8, 29b 29-35.

<sup>75</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1357a 34-1357b 1, trad. Quintín Racionero. Este concepto de verosimilitud, que Quintín Racionero traduce por ‘probable’ (*eikós*) y que aparece ahora a propósito de la elucidación del concepto de mimesis, volverá a aparecer a lo largo de nuestras investigaciones como un modo fundamental en que la hermenéutica comprende la verdad.

<sup>76</sup> Aristóteles, *Poética*, 10, 1452a 20-21, trad. Salvador Mas.

inteligibilidad de la acción como “una”. En este sentido, la unidad de la acción trágica se relaciona con la totalidad de la acción, para la cual cualquier parte de la acción se convierte para el todo en “necesaria”. Esto es lo que Bittner denomina “tragic necessity”<sup>77</sup> y es lo que designa la comprensión de la acción trágica como un todo.

Precisamente porque la acción se torna “una”, es posible una necesidad trágica entre los acontecimientos, los cuales no suceden por casualidad. Y, sin embargo, ¿cómo se alcanza esta unidad? ¿Cómo es posible algo así como “una acción” cuando lo que ocurre son muchas acciones diferentes de personajes diferentes? La primera respuesta intuitiva dirigiría la mirada hacia la unidad del personaje que actúa, como unidad de carácter (*ēthos*), considerando la acción imitada como mimesis del carácter del personaje. Pero el mismo Aristóteles aclara que la trama de una pieza teatral no posee ninguna unidad por tratar de un único héroe<sup>78</sup>, pues la tragedia no es imitación (mimesis) de hombres, sino de las acciones y de la vida<sup>79</sup>. De este modo, la única manera en que quizá podamos entender la necesidad trágica en conexión con la unidad de la acción sea encontrar una supuesta unidad significativa de las distintas acciones<sup>80</sup>, de modo que cada acción particular de la acción total contribuya a esta *significativamente*. Esto es a lo que se refería Aristóteles cuando afirmaba que algo que puede mudar su posición o bien simplemente faltar, no es, en modo alguno, parte del todo.

De este modo, si ponemos en relación la unidad de la acción de la tragedia con los conceptos de necesidad y probabilidad, se nos hace visible el surgimiento de la inteligibilidad de la tragedia según estructuras lógicas y causales. La propia composición trágica (*lógos*)<sup>81</sup> como un todo de acciones, que se sintetizan según la

---

<sup>77</sup> R. Bittner, “One action”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 97-110, aquí: 101.

<sup>78</sup> Aristóteles, *Poética*, 8, 1451a 15-17.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, 6, 1450a 16-17.

<sup>80</sup> R. Bittner, *op. cit.*, p. 103. Algo parecido opina Paul Ricœur, quien en su estudio de la noción de ‘todo’ (*hólos*) como rasgo característico de la concordancia que se encuentra en la definición de *mythos* como “disposición de los hechos” llega a la conclusión de que “[c]on el análisis de esta idea de “todo” se acentúa (...) la ausencia de azar y la conformidad con las exigencias de necesidad o de probabilidad que regulan la sucesión. Ahora bien: si la sucesión puede subordinarse de este modo a alguna conexión lógica es porque las ideas de comienzo, de medio y de fin no se toman de la experiencia: no son rasgos de la acción efectiva, sino efectos de la ordenación del poema.” (P. Ricœur, *Temps et récit I*, ed. cit. p. 66 s.; *Tiempo y Relato I*, ed. cit. p. 92 s.).

<sup>81</sup> Me refiero aquí a ‘composición trágica’, apelando a aquello que traduce *lógos* en la definición aristotélica de la tragedia y que suele traducirse por ‘lenguaje’ (*Poética*, 6, 1449b 25). El hecho de que Aristóteles diga aquí *lógos* y no *léxis*, como hará después (*Poética*, 19, 1456a 33 ss.), me hace pensar que la significación de *lógos* va, quizá, mucho más allá de su traducción por ‘lenguaje’. Un indicativo de esto está en que por dos veces introduce Aristóteles en la *Poética* la palabra *lógos* en plural (*lógous*) en contextos en los que en realidad parece más bien sugerir algo así como el *mythos*. Salvador Mas los traduce, quizá por ello, por ‘historias’ y García Yebra por ‘argumentos’, aunque anota que en realidad se utiliza como sinónimo de *mythos* (Cfr. *op. cit.*, nota 250, p. 304); la edición alemana que manejamos, la de Manfred Fuhrmann, lo traduce en los dos lugares de un modo distinto: la primera, como *Stoffe* (‘materias’, ‘materiales’) y la segunda, como *Fabeln* (‘fábulas’). Teniendo en cuenta que en realidad se trata de algo que tiene que ver con el contenido, pero también viendo que en ambos casos no se deja atrás el modo en que aparecen esos contenidos, su estructuración, y, por tanto, el *mythos*, me he decidido a volcarlo aquí como ‘composición trágica’ de un modo más general y sin meterme en la problemática de

necesidad y la probabilidad, permite la comprensión (*lógos*) de lo mimetizado por la tragedia como un todo. Esto supone, en realidad, una remisión del escenario al patio de butacas y, por tanto, la manifestación de una transformación que tiene lugar en el escenario ante los ojos del espectador, que, como veremos en la segunda parte de nuestra investigación, es en realidad fundamental para la plena comprensión de lo que significa la *Darstellung* en Gadamer y, veremos, también para la comprensión de la mimesis que trata de rehabilitar. Pero, por el momento, baste esta referencia para entender que es preciso, para la plena intelección de la obra como *una*, la referencia al espectador.

Si pensamos detenidamente en el concepto de mimesis que está manejando aquí Aristóteles, percibiremos que, como apuntaba Ricœur<sup>82</sup>, la mimesis no puede ser réplica, pues es una actividad mimética en la que lo mimetizado es más que un mero objeto originario: es una acción. Que sea *una* acción es precisamente lo cuestionable, pues, según veíamos, el problema está en ver en una cierta estructuración de acciones dispares la consecución de una acción *una*. Esto se resuelve en Aristóteles apelando a una suerte de necesidad trágica que surge de la composición misma, la cual no admite elementos accidentales, así como del seguimiento causal de unas acciones respecto de otras. Así pues, tenemos en la concepción aristotélica de la mimesis dos elementos centrales que son lo que queremos considerar aquí como fundamentales en la concepción gadameriana de la obra de arte, esto es: el rechazo a la concepción platónica y la unidad de acción, la cual ha de ser pensada a partir del surgimiento de un mundo (de una síntesis de los acontecimientos, del *mythos*) que se cierra sobre sí mismo y que se mide según sus propias reglas.

Así las cosas, no hay imitación, en el sentido de una réplica, pero sí que hay un todo de sentido que no refiere a nada fuera de sí, sino que se mantiene en todo momento por referencia a sí mismo. En efecto, la mimesis en Aristóteles no se entiende por referencia a una praxis externa a la que copie. Es cierto que es mimesis de una acción, pero de una acción que no tiene correlato fuera de sí, y, en esta medida, la mimesis de la acción es *mythos*, síntesis de los acontecimientos que, según la necesidad y la probabilidad, forman una acción conjunta que no es sino el surgimiento de un mundo nuevo. Esto es lo que Ricœur designa el reino del *como-si*, lo que él llama “mimesis II”, que no es sino la disposición de los hechos en un todo, que, sin embargo, viene de “antes” (“mimesis I”), en la medida en que la composición poética tiene sus raíces en la pre-comprensión del mundo (en sus estructuras inteligibles, sus recursos simbólicos y su carácter

---

por qué Aristóteles utiliza aquí *lógous* y no *mythos*. A continuación reproduzco los dos pasajes, según la traducción de Salvador Mas: “Es preciso esbozar las historias (*lógous*) en sus líneas generales (tanto las que ya existen como las que uno mismo inventa) y luego desarrollarlas introduciendo los episodios.” (1455a 34-b 2); “Las historias (*lógous*) no deben construirse a partir de partes irracionales, sino que lo mejor de todo es que no haya nada irracional en ellas; o si lo hay, debe quedar fuera de la trama (*mytheúmatos*)” (1460a 27-29).

<sup>82</sup> Cfr. *supra* nota 65.

temporal)<sup>83</sup>. Y esto es lo que, para Gadamer, se produce precisamente en el arte: la presentación del mundo, que, por su parte, sufre en la obra de arte una suerte de transformación, en la medida en que no lo copia, sino que en ella se presenta un mundo con sus propias reglas, sus propias leyes, sus propias causas y efectos, sus propias líneas de sentido. Por eso, inversamente, cuando nuestro mundo, nuestra “realidad”, marcada por la indecisión del futuro, por posibilidades deseadas o temidas pero en ningún caso todavía cumplidas, se nos presenta, sin embargo, como cumpliendo una suerte de conexión de sentido, por ejemplo cuando, como hace Proust en *La recherche*, miramos hacia el pasado, entonces nuestra realidad se nos presenta como si de una representación teatral se tratara, y por eso, en muchas ocasiones, hablamos con normalidad de la tragedia o la comedia de la vida<sup>84</sup>. Por ello, como apuntábamos, la concepción gadameriana supera la unilateralidad y la distinción ontológica presupuestas en la concepción platónica de la mimesis.

Ahora bien, aun ganando el concepto de mimesis como categoría estética fundamental una independencia con respecto a aquello que presenta, en esta presentación se conserva siempre una cierta relación con el mundo presentado. Y eso es en realidad lo fundamental aquí. Por eso las leyes con que los acontecimientos se encadenan tienen en Aristóteles que ganar en verosimilitud, y esta verosimilitud tiene que ver con una cierta referencia a lo que, como decíamos, el espectador reconoce como “su mundo”. En efecto, pese a haber alcanzado con el concepto de mimesis una categoría estética que hace de la obra un mundo autónomo, no obstante, nos seguimos moviendo dentro del significado originario de la mimesis, en tanto que la mimesis puede seguir siendo, en algún sentido, imitación y copia. En la presentación escénica tiene lugar un acontecimiento por medio del cual el mundo, ese mundo que vivimos como nuestro, no es copiado sin más, imitado, sino que es traído a la presentación de tal manera que en ella queda transformado, atravesado por los lazos del sentido. Por eso, el concepto de mimesis que hemos alcanzado, y que se caracteriza por su autonomía frente a lo presentado, obtendrá su validez con el concepto de *transformation* (*Verwandlung*), con el que adquirirá toda su validez la superación del concepto platónico de la mimesis en la reciprocidad y en la no-distinción entre la copia y el original, entre presentación y presentado.

### **3. *Darstellung* y *Verwandlung*: la superación de la noción platónica de mimesis**

Tanto el sentido de este concepto de *Verwandlung*, que nos ha de servir para entender más propiamente la rehabilitación gadameriana de la mimesis, como su

---

<sup>83</sup> P. Ricœur, “Tiempo y narración. La triple mimesis”, en *Temps et récit I*, ed. cit. p. 85 ss.; *Tiempo y Relato I*, ed. cit., p. 113 ss.). Ricœur también hablará de “mimesis III” como un “después”. De ello nos ocuparemos más adelante.

<sup>84</sup> GW 1, 118 (VM, 156). Incluso Platón, tan crítico con el rango de ser que se le pudiera otorgar al arte, habla alguna vez, sin diferenciarlas, de la tragedia y la comedia de la vida como de las del escenario. Cfr. *Filebo* 50b.

traducción merecen una aclaración. Lo mismo que con respecto al concepto de *Darstellung*, encontramos también aquí dificultades de traducción, derivadas también de la dificultad de su interpretación. En efecto, en las diferentes traducciones de las obras de Gadamer se suele traducir el término bien como “transformación”, bien como “metamorfosis”, bien como “transmutación”<sup>85</sup>. En realidad, la elección de un término u otro como traducción deriva de un intento por marcar un cierto acento y, también, una cierta relación con el uso que se hace de él tanto en un lenguaje corriente como en un lenguaje especializado. A este respecto, podemos encontrar fundamentalmente tres usos del término alemán *Verwandlung*<sup>86</sup>, que, en realidad, se corresponden con el uso corriente de lo que en castellano mentamos con el término ‘transformación’: por un lado, *Verwandlung* se relaciona con las transformaciones que tienen lugar por mediación de fuerzas sobrenaturales; por otro lado, con las transformaciones derivadas de procesos fisiológicos y naturales y, por último, con las transformaciones que tienen lugar por mediación de la actuación del hombre o por procesos humanos y sociológicos. En el primer sentido, *Verwandlung* mienta tanto como ‘metamorfosis’ y se refiere tanto a transformaciones operadas por causas de orden divino (como, por ejemplo, las metamorfosis de Ovidio o *La metamorfosis* de Kafka) o por causas mágicas (como, por ejemplo, las transformaciones que tienen lugar en los cuentos de hadas, cuando los príncipes se convierten en sapos y los sapos en príncipes). No obstante, no hay que perder de vista que en este primer sentido también está mentada, en la tradición cristiana, la doctrina de la transubstanciación, según la cual el pan y el vino se convierten, por la Eucaristía, en el cuerpo y sangre de Cristo. Frente a este sentido, las transformaciones que tienen lugar por medio de procesos naturales, mientan, más bien, el tipo de transformación que hace del gusano de seda una mariposa. En el tercer y último sentido, se mientan, por otro lado, todas esas transformaciones que tienen lugar, por el hacer del hombre, tanto a nivel personal como social: así se llaman, por ejemplo, las tres transformaciones del espíritu con que se inician los discursos de Zaratustra (cómo el espíritu se convirtió en camello, cómo el camello se convirtió en león y cómo finalmente el león se convirtió en niño)<sup>87</sup>.

Esta pequeña aclaración, más que carecer de importancia, se muestra, más bien, de cierto valor a la hora de entender lo que Gadamer está mentando con el concepto de *Verwandlung*, pues si algo tienen en común todos los usos del término anteriormente mencionados es que algo se convierte esencialmente en algo completamente distinto de lo que era. A este respecto Gadamer distingue *Verwandlung* de *Veränderung*, lo que sea

---

<sup>85</sup> Por nombrar sólo algunos ejemplos, referidos sólo a *Verdad y método* y no a las traducciones de otros escritos gadamerianos, podemos nombrar las ediciones anteriormente citadas (Cfr. *supra* nota 19): la traducción española de Ana Agud Aparicio y de Rafael de Agapito vuelca el término por ‘transformación’, igual que la inglesa de Joel Weinsheimer lo hace por ‘transformation’, mientras que la edición francesa de Pierre Fruchon lo hace por ‘métamorphose’ y la italiana de Gianni Vattimo por ‘trasmutazione’.

<sup>86</sup> Para una información más detallada acerca de los contextos de aparición del término *Verwandlung*, véase el magnífico diccionario alemán (DWB) de Jacob y Wilhelm Grimm, volumen 25, pp. 2118-2121.

<sup>87</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, pp. 29-31 (traducción española de Andrés Sánchez Pascual: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1998<sup>22</sup>, pp. 53-55).

una *transformación* de lo que sea un mero *cambio*, pues frente a la transformación, que supone un cambio de algo en algo esencialmente distinto, un cambio, por muy grande que sea, no deja nunca de ser, categorialmente, una modificación accidental de la sustancia, pues lo que cambia no deja de ser esencialmente lo mismo: “Transformación, por el contrario, quiere decir que algo es algo otro de una vez y como un todo, de tal manera que esto otro que es en tanto que transformado es su verdadero ser, frente al cual su ser anterior no es nada.”<sup>88</sup> Desde esta perspectiva hay que entender en qué sentido podemos aplicar el concepto de transformación al modo de ser de la obra de arte, sobre todo en lo referente a las artes escénicas que son con las que, como decimos, fundamentalmente trata Gadamer en un principio.

El concepto de transformación tendrá que ver, en realidad, con un intento de Gadamer por salvar la misma dificultad que Aristóteles, a saber: cómo es posible que toda una serie de acontecimientos que se suceden sobre el escenario puedan mostrarse como *uno* sin encontrar la razón de su unidad en la presentación de *una* acción, es decir, cómo toda una serie de movimientos sucesivos pueden tener lugar sobre el escenario, mostrando una cierta relación con el mundo, una cierta verdad sobre él, pero sin por ello ganar su legitimidad en él<sup>89</sup>. En este sentido hay que entender radicalmente el concepto de *Verwandlung* como aquel proceso por medio del cual el mundo en su presentación es transformado, y en esta transformación el mundo se configura como mostrando una unidad, una línea de sentido, una verdad. No se trata de que, como estamos insistiendo, la obra copie el mundo, sino que lo transforma radicalmente, sustancialmente, y en esta transformación sustancial alcanza su autonomía. Y así “la acción de una obra escénica (*Schauspiel*) -y en esto se asemeja del todo a la acción cultural- está ahí absolutamente como algo que se basa en sí mismo. No admite ninguna comparación más con la efectividad como la medida secreta de todo parecido que copia (*abbildliche Ähnlichkeit*). Ha superado toda comparación semejante -y con ello también la pregunta de si entonces todo eso es efectivo-, porque desde ella habla una verdad superior.”<sup>90</sup> Por esto precisamente Aristóteles pudo decir que la poesía era más filosófica que la historia: porque en la poesía, en el arte, tiene lugar, en virtud de su naturaleza mimética, una

---

<sup>88</sup> GW 1, 116 (VM, 155): “*Verwandlung* dagegen meint, daß etwas auf einmal und als Ganzes ein anderes ist, so daß dies andere, das es als Verwandeltes ist, sein wahres Sein ist, dem gegenüber sein früheres Sein nichtig ist.”

<sup>89</sup> Incluso muchas de las críticas deconstructivistas al concepto de mimesis se basan precisamente en que consideran que toda mimesis gana legitimidad y sentido por su referencia a algo exterior a ella, en lo que encuentra su fundamento, que es lo que de hecho se encuentra en el concepto platónico de mimesis, también criticado por Gadamer. Véanse a este respecto, por ejemplo, las discusiones en torno a la noción de identidad tanto de Homi Bhabha en relación con el postcolonialismo como de Judith Butler en relación con la sexualidad y el género: aunque sea desde la ambivalencia, desde el *third space*, desde la desviación con respecto a un modelo que es también a su vez simulacro, lo que está en el fondo de la crítica a la cultura en ambos autores, y en quienes los siguen, es una concepción platónica de la mimesis.

<sup>90</sup> GW 1, 117 (VM, 156): “*So ist die Handlung eines Schauspiels –darin gleicht sie noch ganz der Kulthandlung- schlechterdings als etwas in sich selbst Beruhendes da. Sie läßt kein Vergleichen mit der Wirklichkeit als dem heimlichen Maßstab aller abbildlichen Ähnlichkeit mehr zu. Sie ist über allen solchen Vergleich hinausgehoben- und damit auch über die Frage, ob denn das alles wirklich sei-, weil aus ihr eine überlegene Wahrheit spricht.*”

manifestación del mundo, no de cómo ha sido de hecho o cómo de hecho es, sino de cómo podría ser<sup>91</sup>.

Con el arte asistimos, pues, a una transformación de la realidad, la nuestra, esa que se multiplica en innumerables líneas de sentido, de tal manera que lo hasta entonces vivido se transforma, por la cerrazón de las líneas de sentido, en algo verdadero. Por eso Gadamer puede decir que “la transformación es una transformación en lo verdadero” (*Verwandlung ist Verwandlung ins Wahre*), porque en toda presentación emerge lo que es: “En ella se muestra y se trae a la luz lo que de otro modo se encubre permanentemente y permanentemente se escapa.”<sup>92</sup> De este modo, a partir del concepto de transformación “se determina (*sich bestimmt*) la así llamada efectividad como lo no-transformado y el arte como la superación (*Aufhebung*)<sup>93</sup> de esa efectividad en la verdad.”<sup>94</sup>

Así, la obra de arte tiene que ver con el mundo, pero sólo en la medida en que lo transforma, en la medida en que, con Ricœur, se refiere a él como un “antes”, que, no obstante, ya no es, porque, como dice Gadamer, se ha transformado. Y por esta su transformación se convierte en algo otro, con reglas propias, con una lógica causal propia que se aleja de la lógica causal del mundo en que vivimos, pues, como recordaba el propio Aristóteles, en una composición “se debe preferir lo imposible probable (*eikóta*) a lo posible increíble”<sup>95</sup>. Lo que se produce es, pues, la conformación de un mundo autónomo que, sin embargo, transforma el mundo en que vivimos en lo verdadero. El mundo transformado es el arte. No se refiere al mundo como prototipo, como su original, sino que lo transforma y, en esa medida, se convierte en un mundo distinto, como decíamos, con sus propias reglas y sus propios acontecimientos. En este sentido es mimesis, pero no una mimesis dependiente de lo real efectivo, sino una mimesis que dota a lo presentado de existencia propia: “la relación mímica original (*mimische Urverhältnis*), que estamos buscando situar en su lugar, contiene, por tanto, no solamente el que lo presentado (*das Dargestellte*) esté ahí, sino también el que haya

---

<sup>91</sup> Aristóteles, *Poética*, 9, 1451b 6.

<sup>92</sup> GW 1, 118 (VM, 157): “*In ihr wird hervorgeholt und ans Licht gebracht, was sich sonst ständig verhüllt und entzieht.*”

<sup>93</sup> Sólo explicar aquí lo que significa el término alemán *Aufhebung*, cuyo campo semántico es más amplio que el castellano ‘superación’. Como es sabido, este es uno de los términos centrales en la dialéctica hegeliana, pues es la condición de posibilidad de que pueda producirse un estadio de desarrollo del espíritu como incluyendo los anteriores, es decir, lo que, según la terminología fichteana ha venido denominándose ‘síntesis’: “Hay que recordar aquí el doble significado de nuestra expresión alemana *aufheben*. Bajo *aufheben* entendemos ante todo suprimir (*hinwegräumen*), negar (*negieren*), y en esa medida decimos, por ejemplo, que una ley o una institución ha sido suprimida (*aufgehoben*). Pero además significa *aufheben* tanto como conservar (*aufbewahren*), y en este sentido hablamos de que algo se ha conservado (*aufgehoben*) bien.” (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §24, Añadido 3, *Werke*, vol. 8, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 88 s.). En tanto que *aufheben* y su sustantivo correspondiente (*Aufhebung*) contienen tanto un matiz de supresión como uno de conservación, hay que entender la “superación” en un sentido tal que implique que “algo es dejado atrás”, pero también que eso que se deja atrás queda, de alguna manera, “conservado” y, como tal, transformado.

<sup>94</sup> GW 1, 118 (VM, 157): “*Von ihm her bestimmt sich die sogenannte Wirklichkeit als das Unverwandelte und die Kunst als die Aufhebung dieser Wirklichkeit in die Wahrheit.*”

<sup>95</sup> Aristóteles, *Poética*, 1460a 26-27, trad. Salvador Mas.

llegado al ahí (*ins Da*) de modo más auténtico.”<sup>96</sup> “Lo presentado es ahí- esta es la relación mímica original”<sup>97</sup> y, en esta medida, la obra de arte, entendida a la manera en que hemos venido considerando la representación teatral en tanto que presentación, supone “la entrada-en-el-ser-ahí de la poesía misma” (*das Ins-Dasein-Treten der Dichtung selbst*)<sup>98</sup>. La obra de arte, así, constituye y funda ser.

#### **4. *Darstellung* y *Räpresentatio*: la presencia de lo representado y el poder de las imágenes**

En realidad este análisis, que en *Verdad y método* surge de la consideración de las artes escénicas, lo aplicará Gadamer a todo tipo de arte, de manera que la mimesis servirá como categoría estética fundamental. En este sentido cobra especial importancia su análisis de las imágenes que, iniciado en *Verdad y método*, desarrollará más pormenorizadamente en los años posteriores, con especial atención a la relación entre palabra e imagen, que se nos mostrará de una relevancia especial en las páginas que siguen, sobre todo teniendo en cuenta que lo que nuestra investigación está tratando de perseguir es una íntima relación entre arte y lenguaje que pueda llevar a la consideración de la ontología hermenéutica. En cualquier caso, la consideración de las imágenes se desprende en *Verdad y método* de la necesidad de pensar qué tipo de presentación tiene lugar en las artes figurativas. En efecto, la cuestión será si también aquí es válida la categoría de *Darstellung*, en la medida en que podría afirmarse que a las obras del arte figurativo (entiéndase, pintura y escultura) no les corresponde una categoría tal que venga a caracterizarse por la variabilidad de las posibles presentaciones, pues lo que podría variar no correspondería en ningún caso a la obra misma (como las distintas ejecuciones de una pieza teatral presentan la obra, sin que por ello se pueda distinguir entre ellas), sino que tendría sólo un carácter subjetivo, de manera que la distinción estética podría poseer aquí plena legitimidad<sup>99</sup>. Investigando precisamente el modo de ser de las imágenes alcanzaremos, por lo demás, una determinación más acertada de la rehabilitación gadameriana del concepto de mimesis que estamos persiguiendo, por cuanto que lo que Gadamer trata de llevar a cabo es una rehabilitación del mismo que le permita erigirse como categoría estética fundamental. De esta manera, si logra extender este concepto a las artes figurativas, tal y como ha quedado determinado en relación con las artes escénicas, entonces podrá entenderse dicha rehabilitación como justificada.

Así pues, el análisis llevado a cabo en *Verdad y método* acerca del concepto de imagen pretende responder fundamentalmente a dos cuestiones: por una parte, diferenciar la imagen (*Bild*) del concepto de copia (*Abbild*) y, por otra, establecer la

---

<sup>96</sup> GW 1, 120 (VM, 159): “Die mimische Urverhältnis, das wir erörtern, enthält also nicht nur, daß das Dargestellte da ist, sondern auch, daß es eigentlicher ins Da gekommen ist.”

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 118 (VM, 157): “Das Dargestellte ist da – das ist das mimische Urverhältnis.”

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 122 (VM, 161).

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 139 (VM, 183).



relación que surge, desde esta diferenciación, entre la imagen y su mundo<sup>100</sup>. No es muy difícil ver que, en realidad, aquí Gadamer está volviendo a poner en juego la misma problemática que resultaba de la comprensión de las artes escénicas en referencia a la presentación: lo que tratará de llevar a cabo será la rehabilitación de la mimesis en tanto que *Darstellung* y, por tanto, en su doble sentido en contraposición al doble rendimiento de la distinción estética (distinción presentación-presentado y distinción entre la presentación y el mundo en el que acontece). De este modo, como ya había Gadamer apuntado en relación con las artes escénicas y en su crítica a Platón, la *Darstellung* no puede significar en ningún caso “copia”. Por eso, tratará de diferenciar el modo en que la *Darstellung* se refiere a algo original (*Urbildliches*) de la relación de copia-reproducción (*Verhältnis der Abbildung*), es decir, la relación entre la copia (*Abbild*) y el original (*Urbild*)<sup>101</sup>. Y es que, a diferencia de la copia que “pretende sólo ser vista con respecto a lo mentado con ella” y que “se suprime en el sentido de que funge como medio y, como todo medio, pierde su función en la consecución de su fin”<sup>102</sup>, la imagen no tiene su determinación en su autosuperación en el sentido de una autosupresión (*Selbstaufhebung*). En la imagen la presentación y lo presentado permanecen esencialmente entrelazados<sup>103</sup>. Por eso la diferencia entre *Bild* y *Abbild* puede explicarse en relación a la imagen del espejo. En efecto, la imagen que refleja el espejo es una imagen y no una copia, ya que es la imagen de lo que se presenta en el espejo e inseparable de ello: es presentación y presentado. En este sentido, el espejo confirma la no-distinción estética entre *Darstellung* y *Dargestelltes*, si bien la imagen del espejo se diferencia, no obstante, de la imagen, por cuanto que la imagen del espejo no tiene un ser real, sino que es mera apariencia frente a la imagen.

Desde esta diferenciación entre *Bild* und *Abbild* puede entonces darse respuesta a la segunda pregunta planteada por Gadamer, es decir, qué tipo de relación se establece entre la imagen y su mundo, si es que, como hemos visto, no se trata de una relación de copia. Si la imagen tiene una realidad propia, no dependiente de su original, entonces el tipo de relación que se da no es una relación unilateral, sino que lo que tiene lugar es que el original (*Urbild*) viene a la presentación en la presentación (*in der Darstellung*

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 142 (VM, 185).

<sup>101</sup> *Ibíd.*, 142 s. (VM, 185 s.)

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 143 (VM, 187): “*Das Abbild will immer nur im Hinblick auf das mit ihm Gemeinte gesehen sein (...). Das Abbild hebt sich selbst auf in dem Sinne, daß es als Mittel fungiert und wie alle Mittel durch Erreichung seines Zweckes seine Funktion verliert.*”

<sup>103</sup> Es interesante cómo la reflexión sobre el arte contemporánea ha sabido incorporar a su discurso el pensamiento gadameriano, por otra parte tan mal valorado en otros muchos contextos, sobre todo en nuestro país. En este sentido, no es sólo pertinente aquí recordar las aportaciones de Gottfried Boehm, de las que nos haremos eco más adelante, sino también, y sobre todo en relación a esta distinción gadameriana entre la copia y la imagen, las de Ferdinand Fellmann, quien defenderá una radical no-objetualidad de las imágenes (*Nicht-gegenständlichkeit von Bildern*) en favor de su situacionalidad (*Zuständigkeit*): las imágenes no refieren a ningún *Urbild*, porque las imágenes no son ninguna reduplicación de objetos, sino un modo y manera de experimentar situaciones. Cfr. F. Fellmann, “Wovon sprechen die Bilder? Aspekte der Bild-Semantik”, en B. Recki y L. Wiesing (eds.), *Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik*, Múnich, Fink, 1997, pp. 147-159. Esta *Zuständigkeit* será, por su parte, la determinación fundamental de la conciencia. Cfr. F. Fellmann, *Pragmatischer Symbolismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Hamburgo, Reinbek, 1991.

*zur Darstellung kommt*): “Esto no significa que [el original] esté referido precisamente a esta presentación para aparecer. También puede presentarse como lo que es de otra manera. Pero cuando se presenta así, entonces ya no es un suceso incidental, sino que pertenece a su propio ser.”<sup>104</sup> En este sentido, se produce un *incremento de ser* (*Zuwachs an Sein*), de tal manera que la imagen ha de ser entendida ontológicamente como una emanación del original, que hay que comprender en relación con las doctrinas neoplatónicas: “En la esencia de la emanación reside el que lo emanado sea un desbordamiento. Eso de lo que emana no es por ello menos. El desarrollo de este pensamiento por la filosofía neoplatónica, que rompe con ello el dominio de la ontología griega de la sustancia, fundamenta el rango positivo de ser de la imagen. Pues si el Uno originario no deviene menos por la emanación de lo múltiple desde él, entonces esto quiere decir que el ser deviene más.”<sup>105</sup> En este incremento de ser encontramos el rendimiento propio de la *Verwandlung*.

Para acercarse más propiamente a esta relación, Gadamer recurre a un término que, sin duda, trata de hacer visible cierto aspecto de la *Darstellung* que no resulta muy evidente en alemán. Este aspecto, no obstante, resulta mucho más claro para un castellano hablante que se vea envuelto en el uso del término “representación”<sup>106</sup>. En efecto, la palabra *representación* tiene en las lenguas románicas un significado mucho más amplio del que tiene en alemán, en el sentido de que en las lenguas románicas se mienta con ella lo que en alemán se dice de muy distintas maneras (*Darstellung*, *Abbild*, *Bild*, *Vorstellung*, *Stellvertretung*), y no por casualidad, a nuestro entender, recurre Gadamer al concepto sacro-jurídico de *repraesentatio* (*Repräsentation*) para poner de relieve esta especial relación que se establece entre *Bild* y *Urbild* frente a la relación *Abbild-Urbild*, es decir, para explicar el tipo de relación que funda la imagen al presentar el mundo, que no es sino el modo de explicar lo que significa rehabilitar el concepto de mimesis. Así, en una espléndida nota al pie<sup>107</sup>, Gadamer hace un repaso a la historia del significado de esta palabra, que, siendo una palabra muy usada entre los romanos, sufre un giro con el pensamiento cristiano, sobre todo en relación con el

<sup>104</sup> GW 1, 145 (VM, 189): “Das braucht nicht heißen, daß es gerade auf diese Darstellung angewiesen ist, um zu erscheinen. Es kann sich als das, was es ist, auch anders darstellen. Aber wenn es sich so darstellt, ist dies kein beiläufiger Vorgang mehr, sondern gehört zu seinem eigenen Sein.”

<sup>105</sup> *Ibid.*: “Im Wesen der Emanation liegt, daß das Emanierte ein Überfluß ist. Das, von dem es ausfließt, wird dadurch nicht weniger. Die Entwicklung dieses Gedankens durch die neuplatonische Philosophie, die damit den Bereich der griechischen Substanzontologie sprengt, begründet den positiven Seinsrang des Bildes. Denn wenn das ursprünglich Eine durch den Ausfluß des Vielen aus ihm nicht weniger wird, so heißt das ja, daß das Sein mehr wird.”

<sup>106</sup> Aquí vamos a encontrar uno de los argumentos en contra de la traducción del término *Darstellung* como ‘presentación’, puesto que con él no quedan recogidos todos los sentidos que en seguida vamos a desarrollar. No obstante, seguimos manteniendo la traducción, por su significación en el rendimiento ontológico. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que todos estos aspectos forman parte de la *Darstellung*, tal y como la entiende Gadamer.

<sup>107</sup> GW 1, 146, nota al pie 250 (VM, 190, nota 10). Es interesante que esta nota fuese ampliada por Gadamer en la edición de 1986, justamente para marcar que el giro del término *repraesentatio* en el sentido de “*Darstellung* sobre el escenario” con los juegos litúrgicos a partir de los siglos XIII y XIV tenía el sentido de marcar precisamente la presencia de lo divino en la presentación. Esta ampliación no aparece en la edición española que, como ya hemos apuntado, trabaja con la edición de 1975.

pensamiento de la “encarnación” y del “cuerpo místico”, de manera que *repraesentatio* ya no querrá decir “copia” o “presentación figurativa”, es decir “presentación” en el sentido comercial del pago de la cantidad debida<sup>108</sup>, sino que ahora significará tanto como *Vertretung*, hacer las veces o representar, pero en sentido jurídico y sacral: como el sacerdote representa a Cristo en la Eucaristía o como el abogado representa a un imputado o a un demandante. Este significado, dice Gadamer, puede adquirirlo la palabra precisamente “porque lo copiado se hace ello mismo presente en la copia” (*weil das Abgebildete im Abbild selber anwesend wird*).

Lo importante en este concepto jurídico y sacral de representación es, pues, que la persona representada está presentada de tal manera que el representante que defiende sus derechos es independiente de él y, sin embargo, está en él plenamente presente. Desde aquí puede comprenderse el giro que el concepto sufre hacia lo subjetivo, que es lo que, significado en alemán con el término *Vorstellung*, dice también en nuestra lengua el término *representación*, sobre todo a partir de la subjetivación sufrida por el concepto de idea a partir del siglo XVII. Por otra parte, el significado de *repraesentatio* en el sentido de presentación sobre el escenario, que durante la Edad Media sólo era de carácter religioso, ya se encuentra en los siglos XIII y XIV, aunque no en el sentido de la “puesta en escena” (*Aufführung*), sino en el sentido de “la presencia presentada de lo divino mismo” (*die dargestellte Gegenwart des Göttlichen selber*) que, hasta el siglo XVII, es lo que tiene lugar en la presentación litúrgica. También aquí, en efecto, se ve clara, como en el caso de la *Vertretung* en sentido jurídico y sacral, la manera en que se va acuñando la multivocidad actual del término representación a través de la influencia de la comprensión de la misma en el culto eclesiástico. A este respecto, y desde la perspectiva gadameriana, la aplicación de la palabra a la presentación misma en el teatro, en lugar de a lo presentado en ella, es un proceso secundario que presupone la separación del teatro respecto de su función litúrgica, en la medida en que, al modo en que procede la conciencia estética, al perder el teatro su función litúrgica, tiene lugar una separación entre la presentación y lo presentado, como se pone de manifiesto en la paulatina separación de presentación y culto y la consiguiente expulsión de los juegos litúrgicos del espacio del templo.

<sup>108</sup> En realidad, parece que el significado de *repraesentatio* en el latín clásico poseía un campo de significación más amplio. Así, Heinz Rausch distingue siete grupos de significación para el concepto de *repraesentatio* hasta mediados del siglo II después de Cristo: 1) acceso a la existencia de un ente (*Existentwerden eines Seienden*); 2) representación espiritual (*Vorstellung im Geist*); 3) presentación teatral (*schauspielerische Darstellung*); 4) reemplazo (*Ersetzen*); 5) acontecimiento repentino (*plötzlich eintretendes Ereignis*); 6) pago inmediato de una cantidad (*bar bezahlen*); 7) llegada de un acontecimiento (*Eintreten eines Ereignisses*). Cfr. H. Rausch, *Repräsentation und Repräsentativverfassung. Anmerkungen zur Problematik*, Múnich, Verlag Ernst Vögel, 1979, pp. 118-136. Véase también a este respecto el artículo de E. Scheerer, S. Meier-Oeser, B. Haller, O. R. Scholz y K. Behnke en J. Ritter y K. Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, vol. 8, pp. 790-854. En cualquier caso, aun cuando la comprensión gadameriana del concepto de *repraesentatio* en el latín clásico se refiera sólo a uno de estos aspectos, sin embargo sigue teniendo validez el hecho de que con el pensamiento cristiano y, sobre todo a la luz del pensamiento de la encarnación, el concepto de *repraesentatio* cambie y amplíe su significado, algo que se nos mostrará más claramente a la luz del papel de las imágenes en la historia del cristianismo.

Desde este concepto de *repraesentatio* que, como vemos, corresponde a la palabra alemana *Darstellung* en su origen, a ese origen que no distingue la presentación de lo presentado, puede entenderse más propiamente la relación entre *Bild* y *Urbild* y, en general, la rehabilitación de la mimesis llevada a cabo por Gadamer y según la cual el *Urbild* es *Ur-bild*, imagen prototípica, por cuanto que deviene presentada en la imagen. Esto se torna particularmente evidente en el caso de las imágenes representativas, como, por ejemplo, las imágenes de hombres de Estado, de monarcas o de héroes. En estos casos, la representación se torna doble, pues la imagen presenta algo que a su vez representa, en el sentido jurídico anteriormente indicado: el hombre de Estado, el monarca o el héroe representa a los suyos y es esta su función representativa la que ha de mostrarse en la imagen, de tal manera que la representación que acontece en la imagen es un caso especial de la representación en la esfera pública. Pero a esta función representativa de los suyos pertenece precisamente el hecho de que al ser del hombre de Estado, del monarca o del héroe pertenezca precisamente el mostrarse, el tener que ser presentado en la imagen, de manera que no puede evitar de ningún modo ser presentado en imágenes.

Esto, en realidad, se cumple tanto en los cuadros de los grandes monarcas pintados por Velázquez y Goya, como en las imágenes y estatuas de grandes líderes dictatoriales, como Stalin y Franco, así como en las imágenes de lo que, en virtud de la construcción de las identidades nacionales, quiere ser erigido a héroe, es decir, que se cumple tanto en Perseo para Atenas, como Ernesto Che Guevara para el pueblo cubano, pero también en las campañas electorales, que, gracias a las nuevas técnicas reproductivas permiten la multiplicación en masa de la imagen de aquel que ha de poder representar la voluntad del pueblo, por no hablar, claro está, de las estrategias publicitarias que utilizan la *repraesentatio* como modo fundamental de despertar la identidad del consumidor con la mercancía. De cualquier manera, esto que se cumple en este caso es de particular importancia: la persona que representa o también el hecho representado (como por ejemplo el *Levantamiento del 2 de Mayo* o *Los fusilamientos del 3 de Mayo*, que servirían como representación de la identidad nacional tanto hacia el 1808 como en la reciente celebración del segundo centenario de la Guerra de la Independencia por parte de la Comunidad de Madrid) precisa presentación, debe ser presentada como una parte esencial de su función representativa. Y es este tener-que-ser-presentada lo que precisamente establece una relación especial entre lo que sea *Bild* y lo que sea *Urbild*, pues, porque la persona o el hecho precisa de presentaciones, estas presentaciones determinarán la imagen que se tenga de esa persona o ese hecho, de tal manera que la persona o el hecho habrá de mostrarse como exige su imagen. De este modo, se alcanza una *reciprocidad* entre presentación y presentado, pues en el caso de las imágenes representativas se pone de manifiesto no sólo el acceso de lo presentado a la presentación, sino también el cambio que ejerce la presentación en lo presentado. Esto se observa ejemplarmente en las imágenes de los políticos y los líderes en general, que han de cumplir con la imagen con la que han sido presentados, mostrándose de tal manera. No obstante, hay aquí una paradoja de la que el mismo Gadamer es consciente:

el *Urbild*, lo que habría de ser el prototipo, la muestra, se convierte en imagen sólo a partir de la imagen misma, es decir, que sólo se manifiesta en su condición de “imagen prototípica” en cuanto que previamente es presentado en una imagen- y, sin embargo, al mismo tiempo, esa imagen no es nada más, por así decir, que la manifestación del *Urbild*<sup>109</sup>. Y es que, como Boehm, siguiendo a Gadamer, afirma: “sólo a través de la imagen gana lo presentado visibilidad, puesta de relieve, presencia.”<sup>110</sup>

En realidad, lo que puede verse a partir de esta relación entre la imagen prototípica y la imagen es que no puede hablarse ya más de esa relación unidireccional en la que la imagen no es más que una copia. No se trata, como veíamos, de mera *Abbildung*, sino que de lo que se trata es de una mutua dependencia entre presentación y presentado, entre lo presentado y la presentación, una relación que no puede ser unidireccional porque no sólo el *Urbild* reclama ser presentado, sino que, además, en esta su reclamación se produce una transformación de lo que él mismo es. La imagen transforma la imagen prototípica a la que, sin embargo, trata de presentar.<sup>111</sup> En esta “dialéctica” de la imagen<sup>112</sup>, Gadamer tiene muy presente la multivocidad del concepto de imagen (*Bild*), así como la relación con palabras de su misma procedencia etimológica, pues no por casualidad en el concepto de imagen resuenan en alemán palabras como arquetipo u original (*Urbild*), copia (*Abbild*), modelo (*Vorbild*), reproducción (*Nachbildung*), conformación u obra (*Gebilde*), imaginación (*Einbildung*) y facultad de imaginar (*Einbildungskraft*) y, por supuesto, el concepto que, sobre todo a partir de Hegel, vino a designar el cultivo de las disposiciones y facultades humanas: el concepto de formación (*Bildung*). Lo que en alemán designa la palabra *Bildung* es lo que, designado en latín con *formatio*, ha dado lugar a las derivaciones correspondientes tanto en las lenguas románicas como en inglés. No obstante, también en alemán la

<sup>109</sup> GW 1, 147 (VM, 191).

<sup>110</sup> Cfr. G. Boehm, “Die Wiederkehr der Bilder”, en G. Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?*, Múnich, Fink, 1994, pp. 11-38, aquí: 35.

<sup>111</sup> En este sentido, intentamos posicionarnos con respecto a la tesis defendida por Kim, según la cual en la relación entre *Bild* y *Urbild* se encuentra una paradoja, en la medida en que, a pesar de mantener una relación recíproca, permanecen siendo lo que son ellas mismas, es decir, continúan siendo diferentes. Esta paradoja tratará Kim de salvarla acudiendo a la *repraesentatio* en sentido sagrado, que él limitará a la doctrina de la encarnación y, por tanto, a la doctrina según la cual Dios se hizo hombre en Cristo de tal modo que Dios Padre y Dios Hijo, siendo diferentes personas, son, sin embargo, uno y el mismo Dios: “Así Dios y la presentación (*Darstellung*) de Dios no son diferenciables uno de otro, es decir, son esencialmente iguales, pero no solo porque Dios esté absoluta y actualmente presente en su presentación, sino también porque, por su parte, esta su presentación se encuentra replegada en Dios mismo” (C. R. Kim, *op. cit.*, p. 38). Acudiendo precisamente a esta igualdad esencial (*Wesensgleichheit*) entre representante y representado que encontramos en la doctrina de la encarnación es como lograremos, en opinión de Kim, superar la paradoja presente en los escritos gadamerianos, que, al subrayar la diferencia, y no la igualdad esencial, supondrían una diferenciación y no, como el propio Gadamer quiere conseguir, una no-diferenciación (Ibíd., pp. 29-43). El mérito de Kim consiste en abrir la doctrina de la encarnación a la reflexión filosófica sobre las imágenes, pero en ello reside, a mi entender, también su parquedad interpretativa, por cuanto no contempla el significado que tiene para la relación entre *Bild* y *Urbild* el recurso gadameriano a la doctrina neoplatónica de la emanación. Ambas doctrinas han de ser contempladas, en mi opinión, tanto para la comprensión de la relación de la obra de arte y del mundo como para la comprensión de la relación entre lenguaje y mundo, porque ambas doctrinas están imbricadas en la comprensión gadameriana de la *Darstellung*.

<sup>112</sup> GW 1, 147, nota al pie 252 (VM, 191, nota 12).

palabra *Bildung* coexistió durante largo tiempo con la derivación correspondiente al latín *formatio* (por ejemplo, *Formierung* y *Formation*), y, sin embargo, no es casual la permanencia de la palabra *Bildung* frente a las palabras derivadas del latín, pues en *Bildung* se esconde *Bild*<sup>113</sup>. Esta furtividad no carece de importancia, sobre todo teniendo en cuenta que, como el mismo Gadamer recuerda, es precisamente el surgimiento de este concepto de *Bildung* el que hace despertar la antigua tradición mística, de acuerdo con la cual el hombre lleva en su alma la imagen (*Bild*) de Dios según la cual está creado y que puede y tiene que construir en sí. Esta consideración de la mística, que, como veremos, se adentra en la consideración cristiana del hombre como imagen de Dios, tiene a su vez todo que ver con el verdadero “poder ontológico de la imagen” (*Seinsmacht des Bildes*) que emerge sobre todo a la luz de la imagen religiosa y se torna manifiesta especialmente en relación con el concepto de *repraesentatio* más en sentido sacral que en el sentido profano.

En realidad, la *repraesentatio* en sentido religioso no puede ser comprendida con independencia del concepto de imagen, de tal manera que la intelección de la una depende íntimamente de la intelección de la otra, pues lo que sea la representación en sentido sacral se cumple plenamente en la imagen. Esto se torna manifiesto simplemente atendiendo al uso que el término *imago* ha adquirido en las lenguas románicas, donde viene a designar no sólo la representación, la figura, la apariencia o la semejanza de algo, sino también las representaciones de las divinidades y de lo sagrado, como puede verse no sólo con el castellano *imagen*, sino también con el francés *image*, el italiano *immagine* o el portugués *imagem*. Esta significación quizá no carezca de importancia, sobre todo teniendo en cuenta que el uso de la imagen fue centro de discusiones teológicas y filosóficas a partir del momento en que entraron en contacto las religiones paganas y el cristianismo, discusión que mantiene todavía hoy en día parte de su validez. En efecto, ya en tiempos de la persecución, el cristianismo tuvo que enfrentarse al problema de las imágenes, por cuanto que un tipo de religiosidad basada en la negación del cuerpo y en la afirmación de la espiritualidad había de introducirse en la religiosidad antigua, es decir, en la religiosidad griega y romana, en la que la imagen del dios era cumplimiento tanto de la manifestación como de la esencia misma de lo divino. De ahí que la palabra que designase las imágenes fuera *zōon*, lo “vivo”<sup>114</sup>, de tal manera que la imagen no podía entenderse como una mera repetición de lo dado, sino como una auténtica actualización de lo presentado que provoca lo que Gadamer llama un “incremento de ser”, algo que, entre los antiguos, ya ponía de manifiesto el mito de Pigmalión, poetizado por Ovidio<sup>115</sup>, y que filosóficamente justificaba la metafísica neoplatónica.

---

<sup>113</sup> *Ibíd.*, 16 (VM, 40).

<sup>114</sup> *Ibíd.*, 143, nota 247 (VM, 186, nota 7).

<sup>115</sup> *Metamorfosis*, libro X, 243-297. Puede considerarse como defensa de una teoría del arte semejante la impronta que el mito de Pigmalión ha dejado no sólo en muchas obras de arte, sino también en muchas obras de la literatura universal, la más conocida de las cuales es *Pinocchio* de Carlo Collodi. A los estudios ya clásico de H. Dörrie (*Pygmalion: ein Impuls Ovids und Seine Wirkungen bis in die*

Ante esta situación, el cristianismo había de hacer frente, por una parte, a la devoción de las imágenes de dioses y emperadores propia de la espiritualidad antigua y, por otra parte, a la prohibición de imágenes que prescribía la segunda ley mosaica<sup>116</sup>. Mientras los mártires de la Iglesia murieron por enfrentarse a la adoración de las imágenes de los dioses y del emperador, del pueblo creyente renacía la necesidad de contemplación de imágenes, de manera que los antiguos rituales habían de encontrar su sitio entre los rituales litúrgicos de los cristianos. Los obispos, representados con el atuendo de los cónsules del Imperio, adquirieron el derecho de ser presentados en imágenes, mientras que la imagen de Cristo adquirió la excelencia ritual que le era debida al Emperador, y así, vestido de púrpura, con la corona, sentado en el trono, rodeado de la mandorla y con la mano levantada, el pantocrátor presenta la misma Majestad que el Emperador y, como tal, es adorado, coronado con laurel, venerado con la luz de las velas y el humo del incienso, besado<sup>117</sup>. Evidentemente la contradicción inherente a la representación de la divinidad en el cristianismo no podría llevar sino a los movimientos iconoclastas del siglo VIII y al consiguiente concilio de Hieria que en el año 754 condenó el uso de las imágenes, aunque a los argumentos de dicho concilio pronto se le opusieron los del segundo concilio de Nicea de 787, cuyo propósito no era sino refutar los argumentos de la iconoclasia cristiana, sobre la base precisamente de la cristología: “Sólo porque Cristo se ha hecho hombre y porque revela su excelencia divina como en el espejo, vuelve a ser de nuevo esencial para los hombres el concepto [de imagen]. A través de él se ven llamados a su imagen divina y “transformados” en su esencia natural por la prodigiosa revelación que se hace actual a través del Evangelio, el testimonio de Dios, la anunciación en palabra.”<sup>118</sup>

Pero la discusión en torno a la iconoclasia cristiana no ha de ser contemplada sólo como un fenómeno externo, desde una perspectiva histórica, pues, en realidad, lo que esconde y, al esconder, pone de manifiesto es ese *poder de las imágenes* acentuado por Gadamer y que, como estudia Gottfried Boehm, se encuentra ya en la misma prohibición del Decálogo. El Dios de los judíos prohibió a los hombres hacerse ninguna imagen ni de lo que hay arriba, en el cielo, o abajo, en la tierra, o debajo de ella, en las aguas, quizá porque su poder es del tipo que es capaz de llevar a cabo una disminución de lo supremo, lo cual aclararía también por qué esta prohibición, esta ley, se encuentra al comienzo, y no al final, de las diez leyes mosaicas. Muy en la línea gadameriana, aunque sin reconocerlo expresamente, Boehm declara, así, que “[l]a antigua raíz mágica

---

*Gegenwart*, Opladen, Westdeutsche Verlag, 1974) y de A. Dintel (*Der Pygmalion-Stoff in der europäischen Literatur. Rezeptionsgeschichte einer Ovid-Fabel*, Heidelberg, Winterverglag, 1979), viene a unirse en los últimos años el trabajo de Ana Rueda (*Pigmalión y Galatea: Refracciones modernas de un mito*, Madrid, Fundamentos, 1998). Para una visión general de la influencia del mito en la poesía española, véase además V. Cristóbal, “Pigmalión y la estatua: muestras de un tema ovidiano en la poesía española”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 23, nº 1 (2003), pp. 63-87.

<sup>116</sup> *Éxodo*, 20, 4 y *Deuteronomio*, 5, 8.

<sup>117</sup> Cfr. J. Kollwitz, “Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung”, en W. Schöne, J. Kollwitz y H. F. von Campenhausen, *Das Gottesbildes im Abendland*, Witten/Berlín, Eckart-Verlag, 1957, pp. 57-76.

<sup>118</sup> H. F. von Campenhausen, “Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche”, en W. Schöne, J. Kollwitz, y H. F. von Campenhausen, *Das Gottesbild im Abendland*, ed. cit., pp. 77-108, aquí: 78.

de toda imagen (...) arrastra consigo un desplazamiento peligroso: con ella padece la diferencia entre la realidad de la imagen y la realidad presentada. En el momento en el que una imagen lleva a cabo esta fusión, oculta (gracias a la destreza propia del arte) la distancia entre lo figurativo y su referencia (entre *signifiant* y *signifié*). En esta separación y distinción insiste precisamente la prohibición de imágenes.”<sup>119</sup> Este mismo poder, que llevará a David Freedberg a hablar del “mito del aniconismo”<sup>120</sup>, es el que de algún modo puede explicar por qué en todos los tiempos y culturas se han hecho añicos imágenes por razones políticas y teológicas, por qué en todas las épocas y pueblos se han destrozado obras por ira o por vergüenza, como en los últimos años se ha puesto de manifiesto, por ejemplo, en la violenta caída en Bagdad de la estatua de Saddam Hussein, cuya imagen está ya en la memoria colectiva. Y es que la imagen tiene un poder otorgado por el modo de *repraesentatio* que es particularmente evidente en la imagen religiosa, en la que se muestra decisivamente el “paso de la representación a la presentación”<sup>121</sup>.

En este sentido apuntaba también Gadamer que no es sino la imagen religiosa la que pone plenamente de relieve el auténtico poder ontológico (*Seinsmacht*) de la imagen<sup>122</sup>, puesta ya de manifiesto en la procedencia misma de la palabra *Bild* desde *bilidi* (‘poder’)<sup>123</sup>. Y es que en las imágenes religiosas se muestra de un modo ejemplar

<sup>119</sup> G. Boehm, “Die Lehre des Bildverbotes”, en B. Recki y L. Wiesing (eds.), *Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik*, ed. cit., pp. 294-306, aquí: 300. Por otra parte, y en relación a la importancia que luego cobrará en nuestra investigación la relación entre el arte y el lenguaje, piénsese si la prohibición de imágenes no se relaciona también con la prohibición de darle un nombre a Dios: “Yo soy el que soy” (*Éxodo*, 3, 13-15).

<sup>120</sup> D. Freedberg, *El poder de las imágenes: Estudios sobre la historia y la teoría de las respuestas*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 75-106.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 46. Cfr. nota *supra* 107.

<sup>122</sup> GW 1, 147 (VM, 192).

<sup>123</sup> Es interesante la lectura que hace Gadamer de la etimología de la palabra *Bild*. Refiriendo al *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, iniciado por Kluge y reelaborado por Götze, Gadamer recurre a una etimología según la cual *Bild*, derivado del antiguo alto alemán *bilidi*, significaría en principio ‘poder’ (*Macht*). Cfr. GW 1, 147, nota al pie 253 (VM, 192, nota 13). En realidad, lo que la edición conjunta de Kluge y Götze supone es que una posible raíz *\*bil*, común a *billig*, *Bildniß*, *Unbilde* y *Weichbild*, vendría a designar una fuerza extraordinaria e insólita (*über- und ungewöhnliche Kraft*), una fuerza prodigiosa (*Wunderkraft*), de donde derivaría tanto el sajón antiguo *biliði*, que significa en principio ‘signo prodigioso’ (*Wunderzeichen*), que se convertiría después en “*Bild*, *Urbild*, *Gleichnis*”, como el antiguo alto alemán *bilidi*, que, significando en principio ‘ser’, ‘forma’ (*Wesen*, *Gestalt*), se convertiría después en “*Abbild*, *Nachbildung*”, de donde derivaría la forma verbal *biliden*: ‘dar forma y ser a una cosa’ (*eine Sache Gestalt und Wesen geben*); después, *bilidōn*: “reproducir una figura previamente formada” (*eine vorgebildete Gestalt nachbilden*). Cfr. Kluge-Götze: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlín/Leipzig, Walter de Gruyter, 1953<sup>16</sup>. Las nuevas elaboraciones del diccionario, llevadas a cabo Walter Mitzka a partir de 1957 y por Elmar Seebold a partir de 1989, se distancian de esta interpretación. La etimología más probable parece, no obstante, una raíz común *\*bil* que, significando en principio ‘milagroso’ (*wunderkräftig*), ‘efectivo’ (*wirksam*), se desarrollaría hasta significar ‘justo’ (*recht*), ‘conveniente’ (*passend*), ‘adecuado’ (*angemessen*, *gemäß*). Esta significación se encuentra en la raíz del adjetivo *billig*, cuyo significado actual (‘barato’, ‘de bajo precio’) surgió hacia el siglo XVIII a partir de un uso con el que se pretendía designar aquello cuyo precio era adecuado a su valor. Esta raíz es la que se mantiene de hecho en el uso actual de *Unbill* (‘iniquidad’, ‘injusticia’). En este mismo sentido se desarrollaría también el significado fundamental de *Bild* como ‘lo correspondiente’ (*Entsprechendes*), ‘lo pertinente’ (*Gehöriges*). Según esto, una imagen no sería aquello que refleja lo que presenta, sino aquello que le corresponde, de lo que, en lenguaje gadameriano, es inseparable y no diferenciable gracias a la fuerza mágica que la caracteriza. Cfr. GW 1, 144 (VM, 188), así como K.



por qué la imagen no es copia de un ser copiado, sino que comulga esencialmente con lo copiado: tanto en las imágenes como en las palabras religiosas acontece particularmente el rechazo a ser meras ilustraciones y la capacidad de hacer que lo que presentan sea lo que es.

Es precisamente este poder de las imágenes, por medio del cual se vuelve presente lo presentado de tal manera que despierta aceptación o rechazo, adoración o ira, amor u odio, lo que pone de manifiesto el significado profundo de la doctrina de la encarnación que, en cierta medida, justifica la extensión de las imágenes en el cristianismo a pesar de la prohibición de imágenes en el Antiguo Testamento, pues, siendo el Hijo la imagen (*eikon*) del Dios invisible<sup>124</sup>, la encarnación de Cristo no es sino la manifestación visible de lo invisible, la verdad del *Ur-bild*<sup>125</sup>. Precisamente en el Dios hecho hombre vieron los Padres Griegos el reconocimiento de la manifestación visible de Dios y, por lo tanto, la legitimación de las imágenes, que, por otra parte, encontraba su justificación en la naturaleza del hombre que, como ser terrenal, no puede alcanzar lo espiritual con independencia de lo corporal<sup>126</sup>. Así, si atendemos, por ejemplo, al cristianismo de confesión católica, se nos mostrará de un modo particularmente visible no sólo en la celebración de la misa, donde el rito litúrgico trata de representar la consagración del pan y el vino oficiada por Cristo a través de la palabra proferida por el sacerdote celebrante, sino también en el modo de considerar las imágenes tanto de Cristo, como de María y de los Santos y Santas de la Iglesia, de qué modo son entendidos los ritos e imágenes como presentaciones (*Darstellungen*) en el sentido pleno de la *repraesentatio*. Este modo de entender la *repraesentatio* se muestra externamente en la devoción mostrada a las figuras, ante las cuales se ora como se ora ante la persona a la que representan y que, en fechas señaladas, son sacadas en procesión, no sólo por imitar (representar) el *vía crucis* de la pasión de Cristo, sino también por mostrar públicamente a Dios, a la Madre de Dios y a los intercesores entre Dios y los hombres que están plenamente presentes en las imágenes que los representan. Con ello, se cumple plenamente la *imagen* como *repraesentatio*, que obliga a pensar de nuevo el aspecto ontológico de la obra de arte, pues es precisamente este sentido de la *repraesentatio* el que hace que “la esencia de la imagen se encuentre, por así decir, en el medio entre dos extremos. Estos extremos de *Darstellung* son el *puro remitir*- la esencia del signo- y el *puro representar*-la esencia del símbolo.”<sup>127</sup>

---

Bauch, “Imago”, en G. Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?*, ed. cit., pp. 275-299. Véase también a este respecto: *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich, Duden Verlag, 2007<sup>4</sup>.

<sup>124</sup> *Epístola a los Colosenses*, 1, 15.

<sup>125</sup> La distinción entre el *εἰδωλον* del Antiguo Testamento (en alemán *Bildniss*) y el *εἰκόν* del Nuevo Testamento (en alemán *Bild*) sólo comienza a ser efectiva, como apunta Hans Georg Thümmel, a partir de finales del siglo IV d. C. Cfr. *Theologische Realenzyklopädie*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1980, vol. 6, p. 525.

<sup>126</sup> H. F. von Campenhausen, *op. cit.*, p. 78.

<sup>127</sup> GW 1, 157 (VM, 202 s.): “*Das Wesen des Bildes steht gleichsam zwischen zwei Extremen in der Mitte. Diese Extreme von Darstellung sind das reine Verweisen- das Wesen des Zeichens- und das reine Vertreten- das Wesen des Symbols.*” Frente a esta concepción del símbolo que aparece en *Verdad y*

Desde esta perspectiva de la representación religiosa se entiende el poder ontológico que Gadamer otorga a la imagen, de tal manera que se responde paradigmáticamente a las dos cuestiones que se encuentran, como decimos, a la base del análisis gadameriano de la imagen: por una parte, se entiende plenamente el abismo infranqueable entre *Abbild* y *Bild*, en la medida en que una imagen de lo divino no puede ser de ninguna manera una copia de la divinidad, porque la divinidad se escapa a toda posible relación de copia; por otra parte, se entiende también la relación de la imagen con su *Ur-bild*, pues no se trata de que su validez se encuentre en aquello que presenta, sino que, muy al contrario, teniendo en cuenta la doctrina de la encarnación, en la *Bild* encontramos la verdad del *Ur-bild* como en Cristo encontramos la manifestación de Dios a los hombres, como en las hipóstasis encontramos la verdad del Uno. Con ello, Gadamer considera también la imagen en tanto que atravesada por ese concepto de *Darstellung* que está tratando de extender a toda forma de arte, y ello en clara oposición a la doctrina platónica de la mimesis, puesto que, como ese “medio entre dos extremos”, en la imagen también se produce esa transformación del mundo presentado hacia la verdad, transformación que supera la comprensión de la imagen como copia degradada del *Ur-bild*. Ahora bien, también en cuanto que “medio entre dos extremos”, la imagen no puede desprenderse de su relación con el *Urbild*: si bien es cierto que no cobra su validez en un mero remitir (*verweisen*) a un mundo, también es cierto que no puede comprenderse independientemente de él. *Bild* y *Urbild* se co-pertenecen, *Darstellung* y mundo no pueden entenderse sino el uno en referencia al otro. En este sentido, la “inversión del platonismo” malentiende igual que el platonismo la relación fundamental de *Bild* y *Urbild*, de *Darstellung* y mundo presentado: del mismo modo que la *Urbild* se convierte en *Ur-bild* sólo a través de la imagen, igualmente la imagen se convierte en imagen en virtud de lo por ella presentado. Hay una no-distinción entre presentación y presentado y, en este sentido, una no-separabilidad. Por ello dirá Boehm, siguiendo también en esto el pensamiento gadameriano, que tanto el artista como la obra son iconoclastas, pues, como ocurre de manera ejemplar con los “trompe d’œil” o trampantojos, donde la imagen no *es*, sino

---

*método*, se producirá una revalorización en *La actualidad de lo bello*. Zúñiga, en *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, 1995, pensará que esta reconsideración del símbolo tiene que ver con la lectura gadameriana de Fink (*Spiel als Weltsymbol*). En cualquier caso, lo que en *Verdad y método* aparece referido a la imagen, aparece en *La actualidad de lo bello* referido al símbolo. Quizá ello sea debido a que en este escrito ya no busca tanto realizar una ontología de la obra de arte, sino desentrañar las bases antropológicas de la experiencia del arte (GW 8, 113; AB, 65). Y por eso quizá allí el símbolo, que es tratado a partir del concepto de juego y, en concreto, desde el juego cultural, también es tratado desde la categoría de la *repraesentatio*. Cfr. GW 8, 126 (AB, 91): “que el pan y el vino del Sacramento *son* la carne y la sangre de Cristo.- Tomo este problema dogmático sólo como motivo para decir que podemos pensar e incluso tenemos que pensar algo así si queremos pensar la experiencia del arte – que en la obra de arte no sólo se *remite* a algo, sino que en ella *está* auténticamente *ahí* aquello a lo que se remite.” (“*daß Brot und Wein des Sakramentes das Fleisch und das Blut Christi sind. – Ich nehme dieses dogmatische Problem nur zum Anlaß, um zu sagen, so etwas können wir denken und müssen wir sogar denken, wen wir die Erfahrung der Kunst denken wollen – daß im Kunstwerk nicht nur auf etwas verwiesen ist, sondern daß in ihm eigentlicher da ist, worauf verwiesen ist*”). Cfr. *infra*, III.1.2.

que ha de devenir *realidad* (*Realität*)<sup>128</sup>, la imagen se niega como *imagen* para llevar a cabo la perfecta representación de una cosa (*die perfekte Repräsentation*)<sup>129</sup>. Este llevar a cabo la perfecta representación de una cosa, base sin duda de esa *ilusión* de realidad por la que Platón proponía expulsar a los artistas de la *polis*, es lo que expresa la no-distinción estética que puede ser llamada iconoclasta por cuanto que niega la imagen como imagen y piensa la *Darstellung* y lo *Dargestellte* en una inseparable unidad.

En este sentido, la recuperación del concepto de mimesis cobra en Gadamer el verdadero carácter de una rehabilitación a la luz del arte contemporáneo<sup>130</sup>, en el que la *poésie pure* y la pintura no objetual o pintura abstracta parecerían llevar a cabo un modo de *Darstellung* no dependiente de lo dicho o presentado<sup>131</sup>. Y es que la rehabilitación gadameriana del concepto de mimesis en tanto que *Darstellung* inseparable de lo por ella presentado puede extenderse a toda forma de hacer arte, pues más allá del concepto de imitación, de copia, el concepto de mimesis ha de ser entendido, en sentido pitagórico, como presentación del orden (numérico) del mundo: “Toda obra de arte es aún algo así como lo que antes era una cosa (*Ding*) en cuya existencia luce en su totalidad y queda atestiguado el orden, quizá no un orden que, por el contenido, pueda articularse con nuestras representaciones (*Vorstellungen*) de orden, que, en otro tiempo, unían las cosas familiares al mundo familiar, pero sí que hay en ellas una vigorosa y siempre nueva puesta en acción de energía espiritual ordenadora.”<sup>132</sup> El mismo Boehm,

<sup>128</sup> G. Boehm, “Die Lehre des Bildverbots”, ed. cit., p. 302 s.

<sup>129</sup> G. Boehm, “Das Wiederkehr des Bildes”, ed. cit., p. 34.

<sup>130</sup> La rehabilitación del concepto de mimesis tendrá también lugar, en relación al lenguaje, frente a la filosofía estructuralista contemporánea que, siguiendo la lingüística de Saussure, establece una relación siempre provisional entre significante y significado, de tal manera que un significante remite a otro significante, quedando el significado o sentido siempre postergado. Ha sido sobre todo Derrida quien, de un modo particularmente influyente, ha sabido criticar la ontología platónica y la remisión de una copia a su original, entendiendo que la copia es, a su vez, la remisión a otra copia, de un modo tal que no hay nunca un original; en términos gadamerianos: no hay nunca *Urbild*, no hay una mutua pertenencia, sino sólo un siempre remitir de una copia a otra copia, que pone en entredicho la propia significatividad del lenguaje (Cfr. J. Derrida, “La Farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 2007<sup>3</sup>, pp. 91-260). De ahí que la deconstrucción pueda comprenderse como la crítica a una metafísica que postula la validez de la mimesis y, por tanto, la preeminencia ontológica de lo imitado frente a lo que imita. No hay nada más que un continuo desplazamiento de la relación mimética, en virtud del cual se pone en entredicho la relación mimética misma y se defiende el simulacro: “Copia de copia, simulacro que simula el simulacro platónico, la copia de copia platónica igual que el telón hegeliano, que han perdido aquí la artimaña del referente presente y se encuentran entonces perdidos para la dialéctica y para la ontología, perdidos para el saber absoluto. (...) En esa alusión perpetua al fondo del entre que no tiene fondo, no se sabe nunca a qué alude la alusión, si no es a sí misma, aludiendo, tejiendo su himen y fabricando su texto.” (J. Derrida, “La doble sesión”, en *La diseminación*, ed. cit., pp. 263-426, aquí: 329 s.) Ya estamos viendo que, si bien hay también en Gadamer una crítica a una ontología basada en cierta concepción platónica de la mimesis, Gadamer no destruirá la relación mimética misma, como hace Derrida al postergar todo posible significado, sino que se engrandecerá la imagen (mimética) y la presentación como suelo de todo posible original, como suelo de todo posible sentido.

<sup>131</sup> Cfr. “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 37-57, especialmente 49 y s. (AP, 15-48, especialmente 34 ss.). Véase a este respecto: C. R. Kim, *op. cit.*, pp. 56-58.

<sup>132</sup> “Kunst und Nachahmung” (1967), GW 8, 35 s. (EH, 92): “Jedes Kunstwerk ist noch so etwas, wie früher ein Ding war, in dessen Dasein Ordnung im ganzen aufleuchtet und bezeugt ist, vielleicht keine Ordnung, die sich inhaltlich mit unseren Ordnungsvorstellungen zusammenschließen läßt, die ehemals die vertrauten Dinge zur vertrauten Welt einten, aber ein ständig neuer und kraftvoller Einsatz ordnender geistiger Energie ist in ihnen.”

procedente de la crítica del arte y no de la filosofía, pone de manifiesto la pertinencia de la noción de mimesis, entendida como *Darstellung*, para la comprensión del arte contemporáneo<sup>133</sup>.

Quizá por eso esta rehabilitación gadameriana del concepto de mimesis que ha de servir como categoría estética universal coincide en cierta medida con las reflexiones que algunos artistas hicieron en relación al nuevo tipo de arte que estaban desarrollando a comienzos del siglo XX. Así, en 1927 aparecerá en Alemania, traducido y editado por Hans von Riesen, el manifiesto suprematista de Malevich, con el título *Suprematismus-Die gegenstandslose Welt* (“Suprematismo. El mundo sin objeto”)<sup>134</sup> en el que pone de manifiesto su propia teoría del arte, según la cual lo decisivo en el arte no son los fenómenos de naturaleza objetual, sino la pura sensación (*Empfindung*). Ejemplo de este tipo de arte suprematista, que ha de despertar la sensación a partir de representaciones no objetuales, será su famoso *Cuadrado negro sobre fondo blanco* (1915), presentación de la sensación de no objetualidad (*Gegenstandlosigkeit*): “El poner el cuadrado negro sobre el fondo blanco es para Malevich la ausencia de la imagen y al mismo tiempo su apoteosis. Pues el abandono de todo lo objetual, el camino al mundo no-objetual, posibilita la experiencia de una especie de esencia de realidad (*Realität*): la sensación pura. La polisemia semántica de su cuadrado (mismos colores, sin jerarquía, etc.) se ajusta al intento de evitar todo tipo de figuración (*Abbildlichkeit*) en sus cuadros. El cuadrado aparece como la única forma que, significándose sólo a sí mismo, puede significarlo todo. Es imagen del mismo, liberado del yugo de toda ilusión o parecido.”<sup>135</sup> En el fondo, lo que sustenta tal consideración del arte no es sino una concepción del cosmos como un número infinito e indeterminado de campos de fuerza que giran en torno a centros de excitación, movimientos que determinan todos los fenómenos de la naturaleza y de la cultura y que se materializan en colores y materias: “La naturaleza entera percibida por nosotros se encuentra en un estado no-objetual. Sólo nuestra representación (*Vorstellung*), que está determinada por el realismo práctico, atado al objeto, distingue sus diferenciaciones, que pueden resumirse en tres grandes grupos, correspondientes a los tres caminos: la religión, la ciencia, el arte. Mediante esta división se hizo de la «nada» un «algo». En la fundamentación de mi tesis de la no-objetualidad quiero investigar los tres caminos, para mostrar los rasgos esenciales determinantes del arte de los últimos años.”<sup>136</sup> Cada material y cada fuerza tendrá su propio color y, en este sentido, las pinturas de la abstracción geométrica de Malevich responderán a la categoría estética de la mimesis del mismo modo que las obras del arte figurativo tradicional.

---

<sup>133</sup> G. Boehm, “Zuwachs an Sein. Hermeneutische Reflexion und bildende Kunst”, en H.-G. Gadamer, et al., *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*, Múnich, Bernd Klüser, pp. 93-125.

<sup>134</sup> K. Malevich, *Suprematismus – Die gegenstandslose Welt*, Bauhausbücher, nº 11, Múnich, Albert Langen Verlag, 1927, reeditado en Colonia, Verlag DuMont Schauberg, 1962 (nosotros citaremos a partir de esta reedición).

<sup>135</sup> G. Boehm, “Die Lehre des Bildverbotes”, ed. cit., p. 305.

<sup>136</sup> K. Malevich, *op. cit.*, p. 75.

También las reflexiones de Mondrian en torno a su concepción del arte ponen de manifiesto no sólo una aproximación al concepto de mimesis como categoría estética fundamental, sino también una explicación de su propia pintura abstracta. Abstracción no quiere decir para Mondrian, como para Malevich, simplemente un mundo sin objetos, un mundo de fuerzas y materias, sino, más bien la presentación de las grandes leyes que la naturaleza esconde. En Mondrian encontramos una construcción de relaciones figurativas que va acompañada, por su parte, de la destrucción del objeto figurativo. Así, definirá la esencia del neoplasticismo como la expresión de la realidad más profunda, a lo que llega, por medio de una composición de rectángulos de colores, “a través de la expresión figurada de las relaciones, y no a través del fenómeno natural (*die natürliche Erscheinung*). El neoplasticismo realiza lo que toda pintura ha deseado siempre, y no otra cosa, aunque hasta ahora sólo pudiera expresarlo de forma velada. Las superficies de colores expresan figurativamente tanto a través de su posición y de su tamaño como a través de la fuerza de sus colores sólo relaciones y no formas.”<sup>137</sup> La nueva pintura que propone y lleva a cabo en su obra (pensemos paradigmáticamente en *Composición con rojo, amarillo y azul* de 1921) no será, pues, sino expresión de las relaciones más profundas de lo real: “En la composición se expresa lo inmutable (lo espiritual) a través de la línea recta y las superficies en no-color (negro, blanco, gris), mientras que lo mutable (lo natural) encuentra su expresión en las superficies de colores y en el ritmo.”<sup>138</sup>

Dado que el arte siempre ha perseguido y persigue, incluso en su forma abstracta, la presentación de la realidad, puede Gadamer afirmar que carece de interés si el pintor o escultor trabaja objetual o no-objetualmente: “en la medida en que una obra eleva aquello que presenta o aquello como lo que se presenta hacia una nueva conformación (*Formung*), hacia un nuevo cosmos diminuto, hacia una nueva unidad de lo en sí tensado, de lo en sí unido y de lo en sí ordenado, es arte, ya lleguen a hablar en ella contenidos de nuestra formación (*Bildung*), figuras familiares de nuestro entorno, o venga a la presentación nada más que la mudez total, y sin embargo originariamente familiar, de las puras armonías pitagóricas de la forma y del color.”<sup>139</sup> Pero ¿se cumple con ello para el arte contemporáneo la exigencia de la mimesis? La exigencia de la mimesis era, como veíamos a propósito de Aristóteles, la exigencia de la unidad de la acción, el presupuesto de la unidad de los acontecimientos, que, en Gadamer, se traduce

<sup>137</sup> P. Mondrian, “Die neue Gestaltung. Das Generalprinzip gleichgewichtiger Gestaltung”, en *Neue Gestaltung-Neoplastizismus-Nieuwe Beelding*, Neue Bauhausbücher, Mainz /Berlín, Florian Kupferberg Verlag, 1974, pp. 5-28, aquí: 11.

<sup>138</sup> P. Mondrian, “Die neue Gestaltung in der Musik und die futuristischen italienischen Bruitisten” en *Neue Gestaltung-Neoplastizismus-Nieuwe Beelding*, ed. cit., pp. 29-41, aquí: 31. Véase a este respecto: L. Dittmann, “Bild und Reflexion im «Konstruktivismus»”, en B. Recki, B. y L. Wiesing (eds.), *Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik*, ed. cit., pp. 215-240.

<sup>139</sup> “Kunst und Nachahmung” (1961), GW 8, 36 (EH, 92): “sofern ein Werk das, was es darstellt oder als das es sich darstellt, zu einer neuen Formung, zu einem neuen winzigen Kosmos, zu einer neuen Einheit des in sich Verspannten, in sich Geeinten und in sich Geordneten erhebt, ist es Kunst, mögen darin Inhalte unserer Bildung, vertraute Gestalten unserer Umwelt sprechend werden oder nichts als das gänzlich Stumme und dennoch Urvertraute der reinen pythagoreischen Form- und Farbharmonien zur Darstellung kommen.”

en la unidad de sentido que crea un mundo autónomo. Pero ¿se cumple esta unidad en las imágenes del arte contemporáneo, donde la unidad de la presentación no puede remitirse a la unidad de lo presentado? En un mundo marcado por la técnica, la planificación, el montaje, la producción, el reparto, la venta, la publicidad y el consumo, no es de extrañar que el arte mostrara desde comienzos del siglo XX el cambio que las cosas, ahora sustituibles e intercambiables, provocaban en nuestro mundo de la vida, de manera que no sólo se produciría una ruptura en la unidad del objeto (la unidad del *mythos*, de la fábula, de la cosa), sino también una ruptura en la unidad de la perspectiva, rupturas ambas que se muestran de manera ejemplar ya en las primeras expresiones del cubismo de Picasso, Braque o Juan Gris<sup>140</sup>: “Al final acaba cumpliéndose así, con un nuevo sentido, la antigua relación de naturaleza y arte que ha dominado el crear artístico de milenios con el pensamiento de la mimesis. Ciertamente ya no es la naturaleza que se ve hacia donde el arte mira para engendrarla de nuevo. La naturaleza no es nada ejemplar o modélico que haya que reproducir – y, sin embargo, por sus propios caminos voluntarios (*eigenwillig*) la obra de arte tiene naturaleza. Lo cerrado en sí mismo y crecido en torno a un centro de la imagen tiene algo de legalidad y de forzoso. Piénsese en el cristal. Tampoco él es nada más que naturaleza en la pura legalidad de su estructura geométrica, pero en medio de la plenitud de su ser amorfo y pulverizado se le encuentra como lo inusual, lo duro, lo fulgurante. El cuadro moderno tiene en el mismo sentido algo de naturaleza. No quiere expresar ninguna interioridad. No exige ninguna empatía (*Einfühlung*) con la constitución anímica del artista. Es necesario en sí mismo y está ahí como desde siempre: pliegues que el ser arroja, erosiones, runas y arrugas en los que el tiempo se torna duración.”<sup>141</sup> Algo que se encuentra en continuidad con aquellas famosas palabras de Juan Gris en su conferencia en la Sorbona, expresión del idealismo platónico ínsito en su pintura: “Un pintor amigo mío escribió: «No se hace un clavo con un clavo, sino con hierro». Siento contradecirle, pero creo justamente lo contrario. Se hace un clavo con un clavo, pues si la idea de la posibilidad del clavo no fuera previa, habría el peligro de fabricar un martillo o unas tenacillas.”<sup>142</sup> De ahí que en un mundo desmembrado, el cubismo trate de salvar lo eterno e inmutable de las cosas: “Justamente por reacción contra los elementos fugitivos empleados por los impresionistas en sus representaciones, se han querido buscar los

<sup>140</sup> “Vom Verstummen des Bildes” (1965), GW 8, 319 (EH, 239).

<sup>141</sup> *Ibid.*, 322 (EH, 242 s.): “Am Ende erfüllt sich damit das alte Verhältnis von Natur und Kunst, das das Kunstschaffen der Jahrtausende durch den Gedanken der Mimesis beherrscht hat, mit einem neuen Sinn. Gewiss ist nicht mehr die Natur im Blick, auf die die Kunst sieht, um sie neu zu gebären. Sie ist nichts Musterhaftes und Vorbildliches, das es nachzugestalten gilt – und doch, auf seinen eigenen, eigenwilligen Wegen hat das Kunstwerk Natur. Das in sich Geschlossene, um eine Mitte Gewachsene des Bildes hat etwas Gesetzliches und Zwingendes. Man denkt an den Kristall. Auch er ist nichts als Natur, in der reinen Gesetzlichkeit seines geometrischen Aufbaus, aber inmitten der Fülle des amorphen und zerpulverten Seins begegnet er als das Seltene, das Harte, das Funkelnde. Das moderne Bild hat im gleichen Sinne etwas von Natur. Es will keine Innerlichkeit ausdrücken. Es fordert keine *Einfühlung* in die Gemütsverfassung des Künstlers. Es ist in sich notwendig und wie von jeher da, wie der Kristall: Falten, die das Sein wirft, Verwitterungen, Runzeln und Runen, in denen Zeit zur Dauer wird.”

<sup>142</sup> Juan Gris, “De las posibilidades de la pintura” (1924), en *Correspondencia y escritos*, Barcelona, Acantilado, 2008, pp. 463-476, aquí: 464.

elementos menos inestables en los objetos a representar. Y se eligió esa categoría de elementos que quedan en el espíritu por el conocimiento, y que no se modifican a cada hora.”<sup>143</sup>

Por eso no es de extrañar que, en continuidad con las reflexiones que los artistas representantes de las corrientes artísticas de comienzos del siglo XX, las reflexiones gadamerianas sobre el arte contemporáneo, que, para él, es sobre todo el así llamado arte abstracto, se enmarquen en el contexto de la relación del hombre con las cosas, una relación que, también en continuidad con aquellas reflexiones, pretende salvar la originalidad de las cosas en un mundo que amenaza con destruirlas y convertirlas en mercancía. Que esta reflexión gadameriana se produzca precisamente a propósito del arte contemporáneo no es casualidad, porque en el arte contemporáneo habría también un intento por salvar lo que, rememorando el título de un libro dedicado a una exposición de Sean Scully, Gadamer llamó “los límites de la objetualización” (*die Grenze der Vergegenständlichung*)<sup>144</sup>. Hay en el arte contemporáneo, en el neoplasticismo y en el cubismo, por ejemplo, una crítica al modo de hacer arte que tiene el mundo por su objeto, como el original al que copia, y, con ello, una vuelta al modo originario en que el hombre y el arte tratan con el mundo, por cuanto que tratan de salvar la esencialidad de las cosas, su verdad. De ahí que, para Gadamer, la discusión contemporánea sobre el arte abstracto acabe desembocando en una confrontación abstracta entre lo “objetual” (*gegenständlich*) y lo “no-objetual” (*ungegenständlich*), pues el arte abstracto no se define solamente por su desprendimiento de la relación con la objetualidad (*Gegenständlichkeit*), sino que mantiene dicha relación, aunque sea en la forma de la privación. La superación de tal confrontación no podrá tener lugar hasta que nuestro ver deje de ser un ver-objetos<sup>145</sup>.

Con este análisis de la imagen, que vale también para el arte contemporáneo, ganamos, pues, una nueva orientación en el modo en que Gadamer trata de rehabilitar el concepto de mimesis por medio de la noción de *Darstellung*. Y es que la *Darstellung* se nos muestra ahora, con las imágenes, más allá de las artes escénicas, y viene a englobar también las artes figurativas. En realidad, como hemos apuntado en relación al posicionamiento gadameriano con respecto a la *poésie pure*, también la literatura, en tanto que arte de la palabra, tiene un modo de ser muy próximo al de las artes figurativas. Pero, por el momento, bástenos apuntar que con el análisis de las imágenes hemos logrado rescatar el significado de *Darstellung* en su proximidad al concepto de *repraesentatio* tanto en sentido jurídico como en sentido sacral, lo cual, pensado radicalmente, nos ha de llevar a la consideración del arte como aquello que, *repraesentatio* del mundo, entendido como un todo, lo trae a su presentación de tal modo que está en él totalmente presente, pero transformado. En este sentido, puede decirse que la obra de arte es un fenómeno ontológico, pues en ella el ser accede a su

---

<sup>143</sup> Juan Gris: “Respuesta a una encuesta a «Bulletin de la vie artistique»” (1924), en *op. cit.*, pp. 401-403, aquí: 402.

<sup>144</sup> H.-G. Gadamer et al.: *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*, ed. cit.

<sup>145</sup> GW 1, 97, nota 174 (VM, 132 s., nota 16).

manifestación en tanto que visible y en tanto que dotada de sentido. A este respecto, Gadamer no está diciendo nada distinto de lo que decía Hegel, como él mismo reconoce: “El carácter de imagen originaria (*Urbildlichkeit*) es más bien un momento esencial que está fundamentado en el carácter de presentación (*Darstellungscharakter*) del arte. La «idealidad» de la obra de arte no se determina por su relación con una idea como un ser a imitar, que haya que reproducir, sino, como en Hegel, como el «brillar» de la idea misma.”<sup>146</sup> Si pensamos la proximidad que existe entre el término *Urbild* y el término *idea* (tanto en sentido platónico como en sentido hegeliano)<sup>147</sup>, veremos mucho más claramente que en esta concepción gadameriana de la obra de arte no sólo están presentes las raíces neoplatónicas que mencionábamos a propósito del *incremento de ser*, sino también la ontología platónica y la hegeliana, de manera que se pone de manifiesto la inevitable relación del arte con el mundo.

Así pues, dos son los conceptos fundamentales desde los que Gadamer trata de rehabilitar el concepto de mimesis: *Verwandlung* y *repraesentatio*. Estos dos conceptos, en realidad, no vienen sino a poner de relieve sendos aspectos de la *Darstellung*, porque si bien las obras de arte (y ahora ya sabemos que tanto las del arte escénico como las del arte figurativo) presentan el mundo de un modo completamente originario, como el *Urbild* se presenta en la imagen, no por ello se presenta como copia, sino que se presenta en ella transformado: “Toda verdadera imitación es transformación. No es un dejar-ser-ahí-otra-vez algo que ya es ahí así. Es de tal manera un ser ahí transformado que lo transformado sigue refiriendo a aquello desde lo que se ha transformado. Pero está transformado por cuanto que nos pone ante los ojos posibilidades crecidas que nunca vimos.”<sup>148</sup> Y es precisamente en este modo de presentarse el mundo en el arte, en este modo de acceder a su manifestación, donde cobrará pleno sentido el concepto de mimesis que Gadamer trata de rehabilitar: “La mimesis es una presentación en la que está a la vista sólo el contenido de lo presentado, el qué, eso que se tiene ante sí y que se

---

<sup>146</sup> GW 1, 149 (VM, 193): “*Urbildlichkeit ist vielmehr ein Wesensmoment, das im Darstellungscharakter der Kunst begründet liegt. Die >Idealität< des Kunstwerks ist nicht durch die Beziehung auf eine Idee als ein nachzuahmendes, wiederzugebendes Sein zu bestimmen, sondern wie bei Hegel, als das >Scheinen< der Idee selbst.*”

<sup>147</sup> El uso del término *Urbild* no tiene una historia muy larga. En realidad, parece que se compuso en el siglo XVII a partir de la partícula *Ur-* y la palabra *Bild*, y sirvió entonces para designar el arquetipo, algo así como el modo de ser que, como la idea platónica, sirve como muestra primera de todo lo real. A partir del primer tercio del siglo XVIII, sin embargo, el uso se extendió para venir a designar el original, y, de ahí, pasó también a designar el ideal. Parece, pues, que el término, partiendo de consideraciones ontológicas, vino a adquirir un uso específico en la teoría de las artes, dando el giro después hacia esa forma de lo arquetípico que se constituye como meta a perseguir. A este respecto puede cobrar sentido lo que parece que Gadamer está tratando de conseguir, a saber: salvar la idea originaria de *Urbild* que, relacionada inevitablemente con *Bild* según lo hemos expuesto, trataría de rehabilitar el significado ontológico del concepto para el arte y, así, deslegitimar la idea de la mimesis como simple copia o imitación. Para una historia más detallada del concepto véase el *Deutsches Wörterbuch* (DWB) de Jacob y Wilhelm Grimm, volumen 24, pp. 2385-2390.

<sup>148</sup> “Über die Festlichkeit des Theaters” (1954), GW 8, 302 s. (EH, 220): “*Alle wahre Nachahmung ist Verwandlung. Sie ist nicht ein Noch-einmal-Daseinlassen von etwas, das so schon da ist. Sie ist in der Weise verwandeltes Dasein, daß freilich das Verwandelte noch zurückweist auf das, woraus es verwandelt ist. Aber es ist verwandelt, indem es gesteigerte Möglichkeiten zu Gesichte bringt, die wir nie sahen.*”



«reconoce».”<sup>149</sup> Y es que Gadamer, como Aristóteles, no podrá desvincular el concepto de mimesis, que intenta rehabilitar a través del concepto de *Darstellung*, del concepto de “reconocimiento” (*Wiedererkenntnis*) presente también en la ontología platónica y, en concreto, en la doctrina platónica de la anámnesis.

En todos los contextos en que Gadamer hace alusión a esta parte constitutiva del concepto de mimesis<sup>150</sup>, aparece el mismo pasaje referido a la *Poética* de Aristóteles<sup>151</sup>, en el que este pone de relieve la alegría que los hombres experimentamos ante los comportamientos mímicos: “La alegría por el comportamiento mímico y por el efecto mímico es una alegría originaria del hombre que Aristóteles ya señala en el comportamiento de los niños. La alegría de disfrazarse, la alegría de presentar a otro de quien se es y la alegría de quien reconoce lo presentado en lo presentado muestran lo que es el sentido auténtico de la presentación imitativa: de ningún modo comparar o juzgar la mayor o menor cercanía de la presentación a lo mentado en la presentación. (...) Cuando Aristóteles describe cómo reconoce el espectador, «ese es él», con ello no quiere decir que reconozca detrás del disfraz a quien lleva el disfraz, sino, por el contrario, que por el disfraz reconoce a quien debe presentar.”<sup>152</sup> Con ello, Gadamer no hace en realidad sino subrayar el concepto de *Verwandlung* y el concepto de *repraesentatio*, en la medida en que, de la misma manera que lo que hay que reconocer en el disfraz no es lo que se esconde detrás de él, sino lo que presenta, en la obra de arte hay que reconocer lo presentado en la forma en que se presenta, esto es, reconocer el mundo, nuestro mundo, pero despojado de la casualidad y variabilidad de las circunstancias, y, con ello, reconocido en su esencia.

Hay, pues, una referencia ineludible de la mimesis al conocimiento que, en realidad, tiene todo que ver con que en la obra de arte acontezca verdad, con que la obra de arte transforme el mundo en el que vivimos y lo transforme hacia lo verdadero, con que la obra provoque un “incremento de ser”. En este sentido, el análisis gadameriano se encuentra en plena continuidad con el análisis heideggeriano en “El origen de la obra de arte”, donde Heidegger, enfrentándose a una concepción de lo que es como objeto, recurre a la obra de arte para buscar en ella un modo de acceso a lo ente que supere una concepción de lo que es restringido a un “ser cosa” (*Ding*), cosa que se ha interpretado a lo largo de la historia como aquello en torno a lo cual pueden reunirse las diferentes

---

<sup>149</sup> “Dichtung und Mimesis” (1972), GW 8, 83 (EH, 126): “*Mimesis ist Darstellung, bei der der Was-Gehalt des Dargestellten allein im Blick ist, das, was man vor sich hat und das man >erkennt<.*”

<sup>150</sup> Cfr. GW 1, 118-120 (VM, 157-159); “Kunst und Nachahmung”, GW 8, 25-36 (EH, 81-93); “Dichtung und Mimesis”, GW 8, 80-85 (EH, 123-128).

<sup>151</sup> Aristóteles, *Poética*, 4, 1448b 16.

<sup>152</sup> “Dichtung und Mimesis”, GW 8, 83 (EH, 126): “*Die Freude am mimischen Verhalten und an der mimischen Wirkung ist eine ursprüngliche Freude des Menschen, die schon Aristoteles am Verhalten der Kinder zur Ausweisung bringt. Die Freude an der Verkleidung, die Freude daran, einen anderen darzustellen, als man ist, und die Freude dessen, der im Dargestellten das Dargestellte erkennt, zeigen, was der eigentliche Sinn der nachahmenden Darstellung ist: keineswegs die Vergleichung und die Beurteilung der mehr oder minder großen Annäherung der Darstellung an das in der Darstellung Gemeinte. (...) Wenn Aristoteles beschreibt, wie der Zuschauer erkennt: »Das ist der«, so meint er nicht, daß man hinter der Verkleidung den erkennt, der die Verkleidung trägt, sondern umgekehrt, daß man durch die Verkleidung das, was sie darstellen soll, erkennt.*”

propiedades (*hypokeimenon*), como aquello que puede percibirse por las sensaciones de la sensibilidad (*aisthetón*), o como la materia formada (la unión de *hýle* y *morphé*)<sup>153</sup>. En este intento de superación, o mejor, en este intento de distinción, Heidegger llegará a una definición de la obra como un “*Ins-Werk-setzen der Wahrheit*”, como un poner-en-obra de la verdad, que también abrirá, como vamos a ver en Gadamer, un nuevo horizonte para la comprensión del ser.

## 5. Arte y mundo: en torno a la verdad del arte entre Gadamer y Heidegger

Aun cuando Gadamer no mencione ni una sola vez el ensayo heideggeriano en el análisis de la obra de arte llevado a cabo en *Verdad y método*, sin embargo, si leemos juntos los análisis gadameriano y heideggeriano, se nos pondrá inmediatamente de manifiesto que el análisis gadameriano no podría inscribirse, como apunta John Sallis, sino sobre el espacio abierto por el texto heideggeriano<sup>154</sup>. Y es que hay una misma dirección que marca ambos análisis: por una parte, un intento de de-subjetivación de la comprensión de la obra de arte y, por tanto, un intento de comprenderla desvinculada de la *aisthesis* y la vivencia; por otra parte, un intento por subrayar la pertenencia de la obra al mundo y, por tanto, su carácter de cosa (*Ding*). De aquí, precisamente, que Gadamer subraye que analizando el sentido cognitivo de la mimesis, de la *Darstellung*, como reconocimiento (*Wiedererkennung*) se nos pondrá enteramente al descubierto el sentido de ser (*Seinssinn*) de la *Darstellung*, el sentido de ser que configura aquello de lo que se trata en esas páginas de *Verdad y método* que recuperan una ontología de la obra de arte<sup>155</sup>.

Por eso, la falta de mención del texto heideggeriano por parte de Gadamer no sólo sorprende porque el ensayo sobre “El origen de la obra de arte” apareciera diez años antes que *Verdad y método*, sino también por el hecho de que, como sabemos, a Gadamer le era sobradamente conocido el contenido del mismo por las tres conferencias de Frankfurt del año 1936, a las que había asistido y de las que luego declararía que habían supuesto para él una confirmación y un estímulo en sus propias investigaciones<sup>156</sup>. Lo sorprendente de esta falta de mención se acentúa todavía más si tenemos en cuenta que Gadamer escribe, a petición de Heidegger, una introducción a la edición de Reclam del ensayo heideggeriano precisamente en el mismo año en que sale a la luz *Verdad y método*<sup>157</sup>. No obstante, quizá se justifique esta falta de mención si se

---

<sup>153</sup> M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*, GA 5, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1977, pp. 7- 68, aquí: 10-20. Cito según la primera edición de 1950, también publicada por Vittorio Klostermann, cuya paginación aparece al margen tanto en la edición de la *Gesamtausgabe* como en la traducción castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, publicada en Alianza, Madrid, 1995.

<sup>154</sup> J. Sallis, “The Hermeneutics of the Artwork. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung (GW 1, 87-138)”, en G. Figal (ed.), *Wahrheit und Methode*, Berlín, Colección Klassiker Auslegen, Akademie Verlag, 2007, pp. 45-57, aquí: 46.

<sup>155</sup> GW 1, 119 (VM, 158).

<sup>156</sup> Esta afirmación aparece reiteradamente en Gadamer, por ejemplo, en “Vorwort”, GW 3, VII (CH, 9) o en “Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin” (1988), GW 10, 76 (CH, 375).

<sup>157</sup> Cfr. “Die Wahrheit des Kunstwerkes” (1960), GW 3, 249-261 (CH, 95-108).

tiene en cuenta que, como el mismo Gadamer dirá, le era necesaria la distancia con respecto a Heidegger para poder medir adecuadamente en qué medida se acercaba y distanciaba su propio pensar de los caminos de su maestro<sup>158</sup>, y, quizá por eso, sólo catorce años después, en *La actualidad de lo bello*, Gadamer reconocería expresamente su deuda con el ensayo heideggeriano<sup>159</sup>.

Esta deuda que finalmente Gadamer termina por reconocer tiene que ver, en un respecto<sup>160</sup>, precisamente con la recuperación gadameriana de la mimesis en tanto que presentación y con que esta estructura haya de ser entendida desde la categoría de la *repraesentatio* y de la emanación como posibilitantes de una cierta transformación de lo presentado en su verdad. Si analizamos la ontología de la obra de arte gadameriana desde la perspectiva del ensayo heideggeriano, pronto veremos que la noción de *Darstellung*, en tanto que encarna la mutua pertenencia entre la presentación y lo presentado, de tal manera que lo presentado sólo llega a su verdad en tanto que es presentado, es, de alguna manera, el modo gadameriano de recuperar la primigenia lucha entre mundo y tierra fundada por la obra de arte. En este sentido, podemos decir que la lucha mundo-tierra es en Heidegger lo que la presentación es en Gadamer, por cuanto que ambas están fundadas en un movimiento recíproco, a saber: el movimiento que surge de la mutua pertenencia (y dependencia) entre mundo y tierra, entre presentación y presentado. Con ello no queremos decir, por cierto, que el mundo sea en Heidegger lo que es la presentación en Gadamer, ni que la tierra sea lo que lo presentado, pues, a pesar de la mutua pertenencia, de apoyarse tanto Heidegger como Gadamer en una estructura recíproca, de la que, por cierto, depende el acontecer de la verdad, no puede negarse que sigue habiendo una cierta distancia entre ambos, esa distancia buscada por Gadamer que permite entender el proyecto ontológico que se encuentra a la base del ensayo heideggeriano desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica. Desde este presupuesto vamos a andar ahora las sendas que permiten pensar la cercanía y la lejanía entre los caminos del pensar heideggeriano y del pensar gadameriano, y ello no por afán de comparación erudita, sino con vistas a entender que, lo mismo en Gadamer que en Heidegger, el retorno al arte se realiza como modo de abrir una senda que permita poner las primeras piedras del proyecto ontológico, y ello en razón de la apertura de lo ente que, como verdad (*alétheia*), acontece en la obra de arte frente a un modo derivado (moderno) de tratar con las cosas.

La cercanía de los caminos tiene que ver con el establecimiento de un suelo propicio para el acontecer de la verdad, con una lucha primigenia entre lo que se descubre y lo encubierto y, por tanto, con una mutua pertenencia entre un fondo siempre inagotable y una superficie provisionalmente mostrante. Y así, tanto en Gadamer como en Heidegger, la verdad se entiende a partir de la conjunción de lo claro y lo oscuro. En el claro se desvela lo ente, pero el claro sólo es en la medida en que lo rodea la

---

<sup>158</sup> “Vorwort”, GW 3, VI (CH, 9).

<sup>159</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 125 (AB, 89 s.).

<sup>160</sup> El otro respecto no se nos mostrará hasta la segunda parte de nuestra investigación. Cfr. *infra* II.1.4.

oscuridad del bosque. Y decimos que esto es así tanto en Gadamer como en Heidegger, porque en ambos casos esta lucha entre lo claro y lo oscuro, entre mundo y tierra, plantea la verdad más allá de la deficiencia tradicional *adaequatio rei et intellectus*. La verdad se concibe como un acontecer que supera los intentos del sujeto por imponerle su control. Igual que el templo griego funda un mundo sobre la roca de la tierra, del mismo modo el mundo abierto por la obra es sólo posible por la recíproca relación entre la presentación y lo presentado: lo uno no es sin lo otro y de la mutua pertenencia surge la verdad. No hay desocultamiento de lo presentado si no es en relación a su presentación. Todo fundar (léase: todo presentar) es, en este sentido, una apertura de lo ente.

De este modo, hay tanto en Gadamer como en Heidegger un distanciamiento con respecto a cierta noción de verdad relacionado, a su vez, con un distanciamiento con respecto a cierta noción de arte. Y quizá no sea en este sentido aventurado decir que si ambos autores recurren en primera instancia a la obra de arte, y no de cualquier manera, sino haciendo una ontología de ella, es porque es en el arte en donde, de manera más próxima, encuentran un distinto modo de entender la verdad que no es la verdad como *adaequatio* ni la verdad como corrección, sino una verdad que es acontecer. En este sentido, la interpretación ontológica de la obra de arte permite el despliegue de las condiciones ontológicas de un acceso no reificante al ser y la superación de una ontología sustentada en el control del sujeto sobre el objeto. De ahí que incluso Gadamer, para evitar malentendidos, proponga sustituir la noción de obra (*Werk*) por la noción de conformación (*Gebilde*)<sup>161</sup>, cuyo significado en alemán es el mismo, pero que, frente a aquella, deja de lado todo el proceso de su creación y formación (recuérdese que la palabra *Werk* es el efecto de una causa) para pasar a designar la pura manifestación. Una *Gebilde* no es nada de lo que pueda decirse que alguien lo ha hecho intencionadamente (como podría todavía pensarse de la noción de obra como *Werk*), sino que está ahí con independencia de todo hacer y planificar<sup>162</sup>: “no es algo que simplemente se haya hecho y que se pueda volver a hacer, sino algo que se ha realizado de un modo irreplicable y que ha llegado a una manifestación (*Erscheinung*) única” que ha dejado atrás el proceso de su surgimiento<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Tomo aquí la traducción que del término hace Antonio Gómez Ramos (en la edición de *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001<sup>2</sup>), distanciándome, a su vez, de la traducción que dan Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito en *Verdad y Método*, los cuales optan por volcar el término como ‘construcción’. Las razones por las cuales opto por tal traducción se remiten a la propia relación etimológica de tal término con el verbo *bilden* (‘formar’) y con el sustantivo *Bild* (‘imagen’, ‘figura’), que se pierde en su traducción por ‘construcción’, conservándose, sin embargo, en ‘conformación’. Por otra parte, ‘conformación’ recoge también esa idea de “formación ya hecha y consolidada” a la que quiere apuntar la traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Cfr. VM, 154, nota 16).

<sup>162</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 124 (AB, 88).

<sup>163</sup> “Das Spiel der Kunst” (1977), GW 8, 89 (EH, 132): “*nichts, was man bloß gemacht hat und wieder machen kann, sondern etwas, das auf unwiederholbare Weise zustande kam und zu seiner einmaligen Erscheinung herausgekommen ist. (...) Denn in diesem Wort >Gebilde< liegt, daß die Erscheinung auf eine seltsame Weise den Prozeß ihrer Entstehung hinter sich gelassen oder ins Unbestimmte verbannt hat*”.

Ahora bien, ¿cómo es posible esta cercanía si gran parte del ensayo heideggeriano se monta sobre una crítica a la noción de mimesis, que es precisamente la que Gadamer trata de recuperar? Todo dependerá, quizá, como apunta John Sallis, de poder aproximar la concepción heideggeriana sobre el arte como un “poner-se-en-obra de la verdad” (*Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit*) a una rehabilitación de la noción de mimesis como la aventurada por Gadamer<sup>164</sup>. En efecto, si como ya apuntábamos, una recuperación de conceptos no se realiza al modo de una mera apropiación, sino, más bien, al modo de una rehabilitación, y si, como hemos visto hasta ahora, la rehabilitación gadameriana del concepto de mimesis se produce al hilo de una recuperación de la verdad en el arte que pasa por entenderla desde la mutua pertenencia entre la presentación y lo presentado, porque en la presentación lo presentado venga por primera vez a su presentación, quizá no sea del todo descabellado intentar aproximar la posición heideggeriana y la gadameriana. Si, frente a Platón, la presentación pone en juego una transformación del mundo en su verdad es precisamente porque el mundo adquiere sólo en ella la verdad de su esencia. Este tipo de vocabulario, aparentemente tan ajeno a Heidegger, se torna próximo al cabo, si pensamos la lucha originaria entre tierra y mundo, de donde surge la verdad en el ensayo heideggeriano, como un interminable uno-contra-otro entre presentación y presentado. Sólo en tanto que “el mundo se funda (*gründet*) sobre la tierra y la tierra se erige sobre (*durchragt*) el mundo”<sup>165</sup>, puede entenderse la verdad de la obra de arte. Precisamente porque la tierra no es tierra sino por el mundo y el mundo no es mundo sino por la tierra y porque este “no ser sino por” está provocado por la obra de arte, esta se torna fundamental para la ontología. Esto se confirma en la cercanía de la *tierra* a la *phýsis*, por cuanto que ambas son aquello “en lo que el hombre fundamenta su habitar” (*worin Mensch sein Wohnen gründet*)<sup>166</sup>, el imperar de las cosas que tiene la tendencia a ocultarse (Heráclito, Fragmento 123)<sup>167</sup>, y que, como tal, en su des-ocultarse, en su erigirse en el mundo, dice relación a la verdad.

En este sentido, no es casual que ya el Heidegger de antes de la *Kehre* plantease la pregunta por la esencia del mundo como “una pregunta fundamental de la *metafísica*”<sup>168</sup>. Y es que la pregunta por el mundo está relacionada con la pregunta por el ser, en la medida en que la pregunta por el ser es, al mismo tiempo, la pregunta por la verdad. El problema del mundo es, en realidad, el problema de cómo es posible que el ser le sea accesible al hombre, de cómo es posible el acontecer de la verdad. En esta medida la pregunta por el ser que en *Ser y tiempo* planteaba la analítica existencial, se tornará en “El origen de la obra de arte” la pregunta por un modo fundamental de acontecer la verdad más allá de la todavía demasiado trascendental filosofía de la obra de 1927. Y

<sup>164</sup> J. Sallis, “The Hermeneutics of the Artwork. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung (GW 1, 87-138)”, ed. cit., p. 53, nota al pie 5.

<sup>165</sup> M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, ed. cit., p. 37: “*Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt.*”

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>167</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1983, p. 41.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 418. Cfr. J. M. Navarro, Córdón, “Arte y mundo (planteamiento de una cuestión)”, en F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. 2, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2008, pp. 9-74.

ello aunque la fundamentalidad de la noción de mundo estaba del todo presente en *Ser y tiempo*, por cuanto que el *Dasein* se entendía a partir de su radical ser-en-el-mundo. Que este modo de acontecer se juegue entre el ocultamiento y el desocultamiento de la verdad como *alétheia*, no quiere sino decir que, en realidad, todo modo fundamental de acontecer la verdad se juega entre el ocultamiento y el desocultamiento, entre el fondo oculto insondable y el mostrarse, y no desde la corrección de un representarse (*sich vorstellen*). Por ello la verdad, como lucha originaria entre mundo y tierra, abre lo ente, es decir, que lo que es se muestra, se abre, es accesible, no sólo como mundo, sino como enfrentamiento entre mundo y tierra. Con ello se plantea entonces la pregunta de en qué medida la pregunta por el mundo, y no por el mundo y la tierra, es la pregunta fundamental de la metafísica (léase: ontología) y ello resultará del hecho de que la verdad acontece en la medida en que tiene lugar la fundación de un mundo. La posibilidad de la apertura de lo ente es pues la posibilidad de que pueda erigirse un mundo y este mundo sólo se erige desde la tierra: la posibilidad de la apertura de lo ente es un mostrarse.

Por ello la verdad no acontece originariamente, como apertura de lo ente, sólo en la obra de arte, sino también en el acto fundacional de un Estado, en la proximidad a lo que más es de lo que es (no lo ente supremo, sino el ser que determina lo ente como ente), en el sacrificio esencial del humano ser con y para otro y en el preguntar del pensar<sup>169</sup>. En cada uno de estos modos de acontecer la verdad lo que acontece no es tanto una fundación, por parte del hombre, en el sentido de una institución de verdad, sino un volverse mundo lo que en cada caso es. La tierra se vuelve mundo en la obra de arte, en el acto fundacional de un Estado, en la proximidad al ser, en el sacrificio por los otros, en el preguntar del pensar. En Gadamer este volverse mundo la tierra se dice presentación, por cuanto que toda presentación es la transformación del mundo en la verdad. Por cuanto que la tierra se hace mundo, se vuelve habitable, pensable. Por ello ni las piedras, ni las plantas ni los animales tienen mundo, sino solamente entorno (*Umgebung*)<sup>170</sup>, y sólo el hombre tiene mundo, en la medida en que se establece un trato con las cosas fundado en este originario mostrarse y ocultarse, que no es un concebir ni percibir sino un mundo que munde<sup>171</sup>.

El hombre tiene mundo, es un ser-en-el-mundo. Pero el arte no es sólo mundo: es la apertura de un mundo en su lucha permanente con la tierra. Hay algo que distingue el simple ser-en-el-mundo, el habitar el mundo, y el modo en que un mundo se abre en la obra de arte. Esto que lo distingue puede ilustrarse con el horizonte abierto por el ejemplo del ensayo heideggeriano: hay una diferencia entre el mundo de la campesina y el mundo abierto por el cuadro de los zapatos de Van Gogh. La campesina tiene un mundo, el del agotamiento de las noches y los días, del labrar al sol. Y lo que, a

---

<sup>169</sup> M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", ed. cit., p. 50. Cfr. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung "Der Ursprung des Kunstwerkes"*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1980, pp. 245-248.

<sup>170</sup> M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", ed. cit., p. 33 s.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 33.

diferencia del modo como la campesina es en su mundo, la obra de arte nos abre el mundo de la campesina, desde un enfrentamiento esencial. En el arte no hay la apertura de un mundo, el *Aufstellen* de un mundo, sino en la medida en que trae aquí, produce, la tierra. Sobre esta lucha se funda un originario acontecer de la verdad. Por cuanto que la verdad se comprende como un continuo enfrentar lo oculto a lo descubierto, por cuanto que la verdad acontece a la manera de un desocultar la *phýsis* que gusta de ocultarse, sobre este modo originario de la verdad, de la apertura de lo ente, se fundan las demás posibilidades de apertura y ocultamiento.

Así, el mundo de la campesina no es objetual, no se hace nunca objeto, pues el mundo es lo siempre inobjetual<sup>172</sup>: es un habitar el mundo. Y es que, como pone de manifiesto Heidegger en “Construir, habitar, pensar”, en la línea, por lo demás, del pensar fenomenológico, el habitar es aquello sobre lo que se monta todo lo demás, pues “la manera según la cual los hombres *somos* en el mundo es el *buan*, el habitar.”<sup>173</sup> En el arte se pone de relieve aquello en lo que se funda ese habitar: un originario mostrarse y ocultarse sobre el que se monta todo otro posible habitar. Y hay distintas formas de habitar, unas en las que acontece la verdad originariamente (como en el arte), de modo que en ellas se muestra lo ente, y otras en las que lo que es se muestra de un modo derivado, no originario. Así, frente a las formas originarias de mostrarse la verdad, la ciencia no es sino “la construcción de un ámbito de verdad ya abierto por el aprehender y el fundamentar de lo que se muestra, dentro de su círculo, en lo correcto posible y necesario.”<sup>174</sup> Pero el modo de la ciencia es sólo uno de los posibles modos del habitar, a saber, un modo derivado del acontecer de la verdad. También la filosofía se hace cargo de la verdad, en tanto que ciencia, pero no de la corrección, sino de la verdad como desvelamiento esencial de lo que es<sup>175</sup>. Por eso el arte es origen: porque nos obliga a ejecutar un salto (*Sprung*) hacia el origen (*Ursprung*) sobre el que se fundamenta toda posible apertura de lo ente<sup>176</sup>. “Lo que buscamos, el origen, debemos tenerlo ya, y lo que tenemos es lo que debemos buscar primero. Nos movemos en *círculo*”<sup>177</sup>, y este es un círculo en el que sólo podemos introducirnos por medio de un salto<sup>178</sup> que permita la apertura de aquello en lo que ya siempre estamos: el juego del hacer patente que se juega entre lo que se oculta y lo que se muestra.

---

<sup>172</sup> *Ibíd.*

<sup>173</sup> M. Heidegger, “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000, p. 141 (cito según la paginación de la primera edición de 1954, editada por Günter Neske, y que aparece marcada al margen tanto en la reedición de la *Gesamtausgabe* como en la edición castellana traducida por Eustaquio Barjau: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994): “*Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Buan, das Wohnen.*”

<sup>174</sup> M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, ed. cit., p. 50: “*jeweils der Ausbau eines schon offenen Wahrheitsbereiches und zwar durch das Auffassen und Begründen dessen, was in seinem Umkreis sich an möglichem und notwendigem Richtigen zeigt.*”

<sup>175</sup> *Ibíd.*

<sup>176</sup> Esta realización de un salto hacia el origen queda quizá mucho más clara en la conferencia de Friburgo del 13 de Noviembre de 1935: “Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung”, en *Heidegger Studies*, Berlín, Duncker&Humblot, vol. 5 (1989), pp. 5-22. Cfr. F. Dastur, *À la naissance des choses. Art, poésie et philosophie*, La Versanne, Encre Marine, 2005, pp. 43-71.

<sup>177</sup> M. Heidegger, “Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung”, ed. cit., p. 7.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p. 8.

Es esta dialéctica entre lo que se muestra y lo que se oculta, entre la posibilidad de la apertura de lo ente, que abre el horizonte ontológico sobre el que se fundamenta todo posible modo de habitar, lo que precisamente recogía la recuperación gadameriana de la *Darstellung*, que, también criticando la concepción del arte tanto desde el punto de vista del sujeto, como desde el punto de vista de la copia, pone de relieve la estructura misma del acontecer de la verdad. Pero también aquí se encuentra, precisamente, eso que hemos querido designar como la lejanía entre el pensar heideggeriano y el gadameriano, por cuanto que, mientras que para Heidegger la ejecución del salto hacia el origen se realiza como modo de comprensión del ámbito de accesibilidad de lo ente, de tal modo que lo que muestra la obra de arte es la verdad y no algo verdadero, Gadamer recupera además un sentido cognitivo, por cuanto que lo que la presentación posibilita, por su estructura como transformación, es un conocimiento de la esencia y, por tanto, no sólo la verdad, sino también algo verdadero. Pero este sentido cognitivo no significa que no haya un proyecto también ontológico que se encuentra a la base del pensar gadameriano, por cuanto el conocimiento de la esencia, presente en la forma del reconocimiento (*Wiedererkenntnis*), es en realidad conocimiento del ser (*Wesen*). El conocimiento de la verdad no es el conocimiento de la corrección, sino el conocimiento de la esencia, de lo que es<sup>179</sup>. En este sentido, el modo de ser de la *Darstellung* en Gadamer, su presentar, no es sólo un presentar entes<sup>180</sup>, sino que también en el modo de ser del arte acontece la apertura como tal, la posibilidad del acontecer del ente. Y es que también para Gadamer, lo fundamental y originario de nuestro estar en el mundo no es el del conocer, controlar y dominar, sino un tratar con las cosas participando de ellas, tratar con ellas posibilitando la apertura de las cosas y nuestra apertura a ellas, que el arte muestra de un modo esencial. Por eso es fundamental, como veremos en la segunda parte de nuestra investigación, el modo en el que de la *Darstellung* participa quien contempla, igual que, como también veremos, al modo originario de acontecer la verdad le es originario un custodiar del acontecer de la verdad (*Bewahren*).

De ahí que haya en Gadamer, como en Heidegger, una preocupación por la originariedad de la obra de arte, en tanto que esta abre el horizonte de la apertura del ente, de su desocultamiento. Por eso la originariedad del arte era la que anunciaban a Hesíodo las Musas Olímpicas, hijas de Zeus: “Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.”<sup>181</sup> Este aserto, que normalmente se entiende como una crítica de la configuración homérica del mundo divino y, a su vez, como una nueva legitimación de la verdad que va a proclamar, frente a Homero, el poeta, podría significar, sin embargo, que siempre que las musas dan algo, dan siempre y a la vez algo verdadero y algo falso. Y esto es precisamente lo que configura la palabra poética: “Decir a la vez lo verdadero y lo falso

---

<sup>179</sup> GW 1, 120 (VM, 159).

<sup>180</sup> J. Sallis, “The Hermeneutics of the Artwork. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung (GW 1, 87-138)”, ed. cit., p. 55.

<sup>181</sup> Hesíodo, *Teogonía*, versos 28-29, traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.



y, en esa medida, indicar hacia lo abierto”<sup>182</sup>, porque la verdad poética no es la verdad de la distinción de lo verdadero y de lo falso, sino que es a la vez verdadero y falso, desocultamiento y ocultamiento.

Quizá sea por esta constitución de la palabra poética, de la obra de arte, que oculta y desoculta a la vez, por lo que tanto Heidegger como Gadamer, en su intento por superar una concepción de la verdad como corrección, como *adaequatio* (o, por lo menos, un cierto sentido de la *adaequatio*), en su intento por abrir un horizonte de accesibilidad de lo ente, no centren sus esfuerzos tanto en escudriñar el ser desde la verdad, o la verdad desde el ser, sino que recurran a un modo próximo y originario de apertura de lo ente. Este modo próximo y originario es, como hemos visto, la obra de arte que, por lo menos a partir de Kant, ha venido siendo pensada en relación con la belleza. Por eso, quizá, tanto “El origen de la obra de arte”, como *Verdad y método*, por no hablar también de otros escritos gadamerianos, acaban recurriendo a la noción de belleza como el aparecer y la manifestación (*Erscheinung*) de la verdad, como su acontecer.<sup>183</sup> En este sentido, la belleza no puede pensarse desde el gusto, sino “como un modo del brillar (*Scheinens*), es decir, del claro del ocultarse, es decir, de la verdad.”<sup>184</sup> Quizá por ello, tanto Heidegger como Gadamer recuperan, frente a una estética centrada en el sujeto (ya sea la que se encuentra en la perspectiva del gusto de un Kant, ya la de la perspectiva del genio creador de un Nietzsche) la relación platónica entre la belleza y la verdad<sup>185</sup>.

Es en una lección contemporánea a las conferencias sobre “El origen de la obra de arte” donde Heidegger, analizando la inversión estética realizada por Nietzsche, de una estética centrada en el espectador a una estética centrada en el artista, recurre a la noción platónica de belleza como una idea que, despertando el *eros*, permite la apertura del hombre al ser. Esta lección del semestre de invierno 1936/1937, *Der Wille zur Macht als Kunst*<sup>186</sup>, que será después condensada en la primera parte de *Nietzsche I*<sup>187</sup>, se vuelve así hacia el *Fedro* como un modo de enfrentar el tercer rango ontológico ostentado por el arte en la crítica a los poetas de la *República*. Y se vuelve al *Fedro*, precisamente, porque en él lo bello se presenta como *ekphanéstaton* (*das Leuchtendste*), como la idea que más luce, y como *erasmiōtaton* (*das Entrückendste*), como la idea más amable, la que más arrebat<sup>188</sup>. Con ello, la interpretación heideggeriana se mueve en una dirección que parte de que lo bello indica el camino en el que el ser se muestra por entre las cosas sensibles, el camino en el que se muestra a nosotros, que estamos atrapados en el ámbito

<sup>182</sup> “Dichten und Deuten” (1961), GW 8, 24 (EH, 80): “Wahres und Falsches zugleich sagen und insoweit ins Offene deuten, macht das dichterische Wort aus.”

<sup>183</sup> M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, p. 67. Cfr. GW 1, 481 ss. (VM, 570 ss.) y “Die Aktualität des Schönen”, GW 8, 105 ss. (AB, 49 ss.).

<sup>184</sup> “Ein Brief Martin Heideggers an Rudolf Krämer-Badoni über die Kunst”, en *Phänomenologische Forschungen* 18 (1986), pp. 170-182, aquí: 178: “als eine Weise des Scheinens, d. h. der Lichtung des Sichverbergens, d. h. der Wahrheit.”

<sup>185</sup> Cfr. J. Sallis, “Die Verwindung der Ästhetik”, *Heidegger-Jahrbuch* 2 (2005), pp. 193-205.

<sup>186</sup> M. Heidegger, *Der Wille zur Macht als Kunst*, GA 43, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985.

<sup>187</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I*, ed. cit., pp. 11-254 (traducción española, pp. 19-207).

<sup>188</sup> Platón, *Fedro* 250d 7.

de lo sensible, corporal, para llevarnos a un ámbito más allá, más allá de nosotros mismos, de manera que la belleza sería aquí originaria (en el sentido heideggeriano) en dos sentidos. Por una parte, en su significado para la apertura del hombre al ser, por cuanto que el hombre, aún habiendo alguna vez visto las ideas con el alma, las ha olvidado, y recordarlas le cuesta un esfuerzo que sólo la belleza, visible por los sentidos y no por el alma, puede superar, sacándonos fuera de nosotros mismos (como la *manía* saca a Sócrates fuera de las murallas de la ciudad) y conducirnos, por el *eros*, hacia el ser. Por otra parte, en su esencial relación con la verdad: “La mirada al ser es la apertura de lo oculto a lo desoculto, es la relación fundamental con lo verdadero. Precisamente esto que, según su esencia, lleva a cabo y configura la verdad, este desvelamiento del ser mismo, precisamente esto, y no otra cosa, lo lleva a cabo la belleza, por cuanto que, resplandeciendo en el parecer, arrebatada hacia el ser que aparece en ello, es decir, hacia la manifestabilidad del ser, hacia la verdad.”<sup>189</sup> Y es que belleza y verdad se copertenecen de un modo esencial, por cuanto que hacen y mantienen manifiesto (visible) el ser mismo<sup>190</sup>.

Esta copertenencia entre verdad y belleza, que para Platón es también la copertenencia del bien (pues, no en vano, “en el intento de apresar lo bueno mismo, este huye a refugiarse en lo bello”<sup>191</sup>), es, en realidad, la copertenencia de las nociones trascendentales, de esas nociones que, como nociones universales, permiten no obstante ir más allá de estas en tanto que categorías y vislumbrar las propiedades del ser en cuanto ser<sup>192</sup>, es decir, las propiedades que permiten la accesibilidad al ser. La belleza, en tanto que *to ekphanéstaton*, es la idea que permite, en cierto sentido, la visibilidad del ser, su des-ocultamiento, igual que la verdad, en cierto otro sentido, es el desvelamiento de lo que es. Que la belleza, en su relación con el arte, diga también relación a la verdad tiene en realidad que ver con que el ser acceda a su presentación, con que se haga visible, se desoculte. También Gadamer, al final de *Verdad y método*, recurre a la idea platónica de belleza, y lo hace como modo de explicar la visibilidad del ser. Y es que lo bello, siendo lo que más luce, tiene el modo de ser de la luz: aquello que sólo se hace visible haciendo visible otra cosa. Y este es también el modo de ser de la *Darstellung*: aquello que se hace visible haciendo visible otra cosa, presentando una cosa, y sólo en este su presentar, se presenta ella misma. Y esto valdrá, como veremos, tanto para el modo de ser del arte como para el modo de ser del lenguaje.

---

<sup>189</sup> M. Heidegger, *Der Wille zur Macht als Kunst*, p. 247: “Der Seinsblick ist die Eröffnung des Verborgenen zum Unverborgenem, ist das Grundverhältnis zum Wahren. Ebendies, was die Wahrheit ihrem Wesen nach vollbringt und ausmacht, die Enthüllung des Seins selbst, ebendieses und nichts anderes vollbringt die Schönheit, indem sie aufleuchtend im Anschein entrückt in das darin aufscheinende Sein, d. h. in die Offenbarkeit des Seins, in die Wahrheit.” Cfr. *Nietzsche I*, 229 s. (traducción española, p. 188).

<sup>190</sup> *Ibíd.*

<sup>191</sup> GW 1, 484 (VM, 574): “daß sich im Versuch, das Gute selbst zu ergreifen, dasselbe in das Schöne flüchtet”. Cfr. Platón, *Filebo* 64e 5.

<sup>192</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 19.

## 1.2. El giro gadameriano hacia la ontología: lenguaje y presentación

*Todavía imperturbable, oh bella lámpara,  
Adornas, delicada de leve cordón aquí colgada  
El techo del salón lujoso ahora casi olvidado.  
En tu blanca piel de mármol, cuyo borde  
Trenza la corona de hiedra de bronce verde áureo,  
Alegre danza un tropel de niños en corro.  
¡Qué encantador todo! Risueño, pero vertido  
Un suave espíritu de seriedad por la forma entera-  
Una auténtica obra de arte. ¿Quién se va a fijar?  
Pero lo que es bello, feliz luce en sí mismo.<sup>193</sup>*

(Mörike: *Auf eine Lampe*)

El que Mörike dedicase a una lámpara unos maravillosos versos parecería hasta trivial si sólo nos quedásemos en la afirmación de tal elogio. Pero si nos adentramos en las palabras a ella dedicadas, percibimos rápidamente una lámpara que ya no luce, olvidada en un salón olvidado, pero que precisamente en este no lucir, encuentra su luz más auténtica. De este modo, las palabras a ella dedicadas la convierten en paradigma de lo que habría de lucir y que, sin embargo, no luciendo, luce con luz propia. Es esta luz un resplandor, un brillo, que surge de toda anulación de interés por el objeto cual objeto<sup>194</sup>, esto es: de su olvido. Y precisamente en este olvido y por él se efectúa una transformación que convierte la lámpara en una verdadera obra de arte al ser *nombrada* de nuevo. Y es que existe un juego expreso entre una suerte de olvido y una suerte de

---

<sup>193</sup> *Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,  
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,  
Die Decke des nun fast vergessenen Lustgemachs.  
Auf deiner weißen Marmorschale, deren Rand  
Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflieht,  
Schligt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.  
Wie reizend alles! Lachend, und ein sanfter Geist  
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form-  
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?  
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.*

Gadamer hace concluir “Texto e interpretación” (GW 2, 359 s.; VM 2, 345 ss.) con los últimos versos de este poema de Mörike (*Auf eine Lampe*), que fueron objeto de una polémica entre Emil Staiger y Martin Heidegger en torno a la interpretación del último verso y, en concreto, del significado de *scheint es*. Gadamer discute también aquí el significado del mismo, rechazando la interpretación trivial, que hace de *scheint* ‘ancheinend’, ‘dokei’, ‘videtur’, ‘il semble’, ‘it seems’, ‘pare’, ‘parece’, etc., y apoya la interpretación según la cual *scheint* significa, más bien, ‘es leuchtet’, ‘splendet’, ‘luce’ o ‘resplandece’, que mucho tendrá que ver con la noción de lo bello y, como veremos, con su comprensión del lenguaje.

Para la discusión entre Emil Staiger y Martin Heidegger, véase: Emil Staiger, “Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger”, en *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Zürich y Friburgo i. Br., Atlantis Verlag, 1955, pp. 34-49.

<sup>194</sup> Recuérdese aquí que, puesto que el placer en lo bello, esto es, el gusto, es una satisfacción libre de todo interés (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §5), todo aquello que pueda ser llamado interés en lo bello (natural) no puede ser sino de naturaleza moral (§42).

resplandor mediado por la palabra que, gracias al modo de ser propio del lenguaje, y en este caso, de la palabra poética, transforma el mundo y, al transformarlo, lo hace de nuevo. La palabra, en este sentido, es aquello que, actuando al modo en que veíamos que actuaba la mimesis como modo de ser de la obra de arte, hace aparecer las cosas en un resplandor nuevo, aquí también *transformadas* en su verdad, una transformación que, como trataremos de ver a lo largo de estas páginas, todo tendrá que ver con el último verso citado de Mörike, con que lo que es bello luzca por sí mismo.

Y es que el lenguaje comparte en Gadamer el mismo modo de ser que la obra de arte, y este modo de ser, que hemos ilustrado en el caso del arte como una rehabilitación del concepto de mimesis, adquiere también aquí el nombre de *Darstellung*, de esa presentación que, como hemos visto, hace aparecer las cosas con luz propia. Por eso Dios sólo habla por primera vez al crear la luz, pues sólo “mediante la luz la informalidad de la masa creada de cielo y tierra se hace capaz de configurarse en múltiples formas.”<sup>195</sup> La palabra es la luz que hace que las cosas aparezcan como comprensibles, es la luz que ilumina las cosas haciéndolas visibles de modo que en este su hacer visible se hace ella misma visible y, en esta medida, se hace de alguna manera inseparable de lo por ella iluminado. Este modo de ser de la luz, que es en realidad el modo de ser en que Platón juzgaba que se disponía la idea de belleza, hace que el modo de acontecer de la obra de arte se muestre también en el modo de acontecer del lenguaje, en la medida en que el modo de ser de la presentación muestra una cercanía al concepto de belleza que envuelve tanto al modo de ser de la obra de arte como al modo de ser del lenguaje.

### **1. Palabras y nombres: la crítica gadameriana a la concepción platónica del lenguaje**

La crítica realizada por Gadamer a la concepción platónica de la mimesis que veíamos más arriba vuelve a ponerse de manifiesto a la luz del giro ontológico de la hermenéutica que, como sabemos, se produce al hilo del análisis del lenguaje. Por ello, trasladando al ámbito del lenguaje la crítica gadameriana al concepto platónico de mimesis, nos encontramos en *Verdad y método* con un Gadamer que, en otros muchos contextos, como veremos, muy próximo al pensamiento platónico, se posiciona sin embargo aquí, en continuidad con Heidegger, contra un Platón iniciador de una historia del pensamiento que habría provocado el olvido de la relación fundamental entre la palabra y la cosa, es decir, el olvido del lenguaje como modo fundamental de darse el conocimiento y el pensamiento humano<sup>196</sup>. Este olvido del lenguaje, por supuesto, no tiene tanto que ver con una falta de reconocimiento por parte de Gadamer del uso del diálogo en Platón como único modo de acceso a la verdad, sino, más bien, con el

---

<sup>195</sup> GW 1, 487 (VM, 578): “Erst durch das Licht wird die Unförmigkeit der erstgeschaffenen Masse von Himmel und Erde der Gestaltung zu mannigfachen Formen fähig.”

<sup>196</sup> “Lenguaje y lógos”, GW 1, 409-422 (VM, 487-502). Años después hablaría del “estado oculto del lenguaje” (*Verborgenheit der Sprache*) en la historia del pensamiento. Cfr. “Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 400 ss. (MR, 67 ss.).

posicionamiento platónico con respecto al lenguaje en el *Crátilo*, al que Gadamer sabe confrontar la crítica platónica a la proposición desligada de su contexto dialógico, tal y como queda expuesta en la *Carta VII*. Y es que a ojos de Gadamer lo que tiene lugar en el *Crátilo* es un olvido, ejercido por la filosofía griega, de la unidad inseparable entre palabra y cosa, unidad que es característica del pensamiento griego arcaico, como se muestra ya en el hecho de que la expresión griega para palabra, *onoma*, sea al mismo tiempo la palabra que designa el nombre, el nombre propio, de manera que lo que sea una palabra se entiende en principio a partir de lo que sea un nombre. Y lo peculiar de un nombre es que, del mismo modo en que veíamos que la *presentación* pertenecía a lo por ella *presentado*, igual que el *Bild* pertenecía al *Ur-bild*, igualmente el nombre pertenece de modo esencial a aquel que lo lleva, pertenece al ser mismo de aquello que nombra<sup>197</sup>.

Será precisamente esta continuidad de significado entre palabra y nombre la que hará que la filosofía griega ponga en entredicho la potestad de la palabra para manifestar el verdadero ser de las cosas: “el nombre que se da, que puede cambiarse, motiva la duda sobre la verdad de la palabra”<sup>198</sup>. Desde esta perspectiva pueden entenderse tanto el convencionalismo como el naturalismo del *Crátilo* platónico que, como teorías enfrentadas, tratan de explicar, cada una de un modo distinto, la relación entre la palabra y la cosa y, en este sentido, la “corrección de la palabra”, que, en el primer caso, se establece por el acuerdo (*thesei*) y, en el segundo caso, por un parecido natural (*physei*). Ambas teorías mostrarán sin embargo sus limitaciones frente al uso general del lenguaje, pues, por una parte, la teoría convencionalista no podrá dar cuenta del hecho de que no puede cambiarse arbitrariamente el significado de las palabras, mientras que la teoría naturalista no podrá explicar la falta de adecuación entre las palabras y las cosas. En cualquier caso, hay algo común a ambas teorías que revela tanto el posicionamiento platónico frente al lenguaje, derivado de una concepción del conocimiento y de la verdad más allá del lenguaje, como la crítica gadameriana a esta concepción platónica que fácilmente se manifestará como análogo de la crítica a la concepción platónica de la mimesis. Este algo común a la teoría convencionalista y a la teoría naturalista es una concepción de la palabra como mero signo<sup>199</sup>, que es lo que provoca la tecnificación del lenguaje llevada a cabo por los sofistas, quienes, conscientes del poder de la palabra (*dynamis tōn onomatōn*), provocaron, a su vez, el rechazo platónico del lenguaje como modo de acceder a la verdad de las cosas<sup>200</sup>. Este rechazo platónico, en favor de la dialéctica, no significa, sin embargo, que sea posible un conocimiento para el hombre libre de todo lenguaje, sino simplemente que la palabra

---

<sup>197</sup> GW 1, 409 (VM, 487).

<sup>198</sup> *Ibid.*: “Der Name, den man gibt, den man verändern kann, motiviert den Zweifel an der Wahrheit des Wortes.”

<sup>199</sup> J. Grondin, “L’universalité de l’herméneutique et de la rhétorique: Ses sources dans le pasaje de Platon à Augustin dans *Verité et méthode*”, en *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), pp. 469-485, aquí: 471 s.

<sup>200</sup> Platón, *Crátilo* 438 d-439 b. Véase GW 1, 411 (VM, 489).

no es aquello que permite el acceso a la verdad, de manera que la adecuación de la palabra sólo puede valorarse a partir del conocimiento de las cosas, y no al revés.

En realidad, como decimos, lo que está detrás de este rechazo platónico es el pensamiento fundamental de que lo que sustenta la validez del lenguaje, de nuestro lenguaje, es algo que se encuentra más allá del lenguaje. Sin querer con ello decir que Gadamer acepte la interpretación de los “dos mundos” en Platón, no podemos, sin embargo, dejar de admitir que a lo que está apuntando con esta interpretación del *Crátilo* en favor de la *Carta VII* (con este rechazo del lenguaje en favor de la dialéctica), no es sino a un más allá del lenguaje que no puede encontrarse más que en las ideas, en el sentido de aquello que sustenta ontológica y epistemológicamente lo que las cosas son y, por lo tanto, aquello a partir de lo cual puede establecerse el criterio de verdad. En este sentido, puede entenderse de qué manera, como venimos apuntando, la crítica gadameriana al “olvido del lenguaje”, cuyo precedente es Platón, tiene todo que ver con la crítica gadameriana al concepto de mimesis platónico, en la medida en que también en esta concepción de la mimesis lo que daba validez a la presentación, a la imagen (*Bild*), no era sino lo presentado, el arquetipo y prototipo (*Urbild*), de ahí que para Gadamer la terminología propia de la concepción de la mimesis platónica no fuera la de *Bild-Urbild*, sino, más bien, la de *Abbild-Urbild*<sup>201</sup>. Si tenemos en cuenta aquella crítica, que en realidad lo que hacía era poner en marcha la propia interpretación gadameriana de la presentación, veremos también aquí cómo se configura la crítica gadameriana al lenguaje entendido como instrumento, a la palabra entendida como signo. Pues, en efecto, teniendo en cuenta aquella crítica y aquella defensa de la inseparable relación entre presentación y presentado, teniendo en cuenta la no-distinción entre presentación y presentado, se entenderá fácilmente por qué la palabra no puede ser mero *signo* que remite a lo *significado*, adquiriendo en esto por él significado su validez. Como aquella abstracción realizada por la conciencia que permitía hablar de una *distinción estética*, se produce aquí también una abstracción, que es la abstracción del remitir mismo (*die Abstraktion des Verweisens selbst*)<sup>202</sup>, derivada de una supresión del propio carácter de cosa, del propio ser-cosa (*Dingsein*) del signo, en virtud de la cual el signo se vuelca hacia y desaparece en su significado. La palabra, y sobre todo la palabra poética, no puede desligarse de su propio ser-algo, ser-cosa.

Si tenemos en cuenta la crítica gadameriana al concepto de mimesis, que, como veíamos, se solucionaba con un nuevo establecimiento de la relación entre la presentación y lo presentado, según la cual no era posible hablar de la anterioridad (ontológica) de lo presentado, sino que era por la presentación por lo que lo presentado accedía a su manifestación, por el *Bild* por el que el *Urbild* se convertía en *Ur-bild*, accediendo a una transformación que era una transformación hacia la verdad, podremos entender por qué ahora critica el concepto de signo, cuya única validez se encuentra en

---

<sup>201</sup> En este sentido afirma Gadamer que para Platón “*Abbild* y *Urbild* son precisamente el modelo metafísico por el que piensa en general toda relación con lo noético.” (GW 1, 412; VM, 490)

<sup>202</sup> GW 1, 417 (VM, 496).

algo distinto de sí mismo, y apostará por defender, en contra del desprestigio platónico en el *Crátilo*, una concepción de la palabra como *Abbild*<sup>203</sup>. Por ello no puede sorprender que en la concepción del lenguaje de los *physei*, tal y como la refiere Gadamer a propósito del *Crátilo*, no falte el mismo tipo de vocabulario que aparecía en el tratamiento de la crítica a la mimesis en la *República*, de manera que las palabras podrían venir a entenderse como *mimēma*, en el sentido que Gadamer le ha venido dando a la mimesis, es decir, no como imitación (*Nachahmung*) o mera reproducción (*Abbildung*), sino como *Darstellung*: “Pues no se trata ciertamente de una presentación imitadora en el sentido de una reproducción (*Abbildung*) inmediata, de tal manera que copiara el fenómeno sonoro o visible, sino que es el ser (*ousía*), eso que se honra con la designación ser (*einai*), lo que debe hacerse manifiesto por la palabra.”<sup>204</sup>

No obstante, la posición gadameriana, si bien intentando salvar cierto valor de la tesis naturalista, se propone al mismo tiempo evitar que en esta concepción se cumpla una posibilidad de confundir que es propia del lenguaje, a saber: la posibilidad de confundir la palabra con la cosa y, por lo tanto, la posibilidad de pensar que, al tener la palabra, tenemos también la cosa<sup>205</sup>, pues es precisamente de esta posibilidad de donde surge la concepción instrumentalista del lenguaje que, también a ojos de Gadamer, haría a Platón precedente de la idea de una *characteristica universalis*, que no sería sino el culmen del olvido del lenguaje, del olvido de la inseparable relación entre la palabra y la

---

<sup>203</sup> Esta defensa de la palabra como *Abbild* ha llevado a algunas malinterpretaciones del texto gadameriano, en las que todas las veces en que Gadamer habla de *Bild* vienen a ser interpretadas como *Abbild*. Ejemplo de estas interpretaciones, erradas, a nuestro parecer, las encontramos en D. Barbarić, “Die Grenze zum Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie (GW 1, 442-478)”, en G. Figal, (ed.), *Wahrheit und Methode*, ed. cit., pp. 199-218. Ya hemos visto la importancia que le da Gadamer a la distinción entre *Abbild* y *Bild*, sobre todo en la crítica a Platón y en su concepción del concepto de *Darstellung* que, como trataremos de mostrar en nuestra investigación, tiene importantes implicaciones ontológicas. En este sentido, hay que saber leer el contexto en que aparece este pasaje, en el que Gadamer, pareciendo contradecirse en su distinción entre *Abbild* y *Bild*, va a defender la concepción de la palabra como *Abbild*. La correcta lectura de este pasaje tiene a nuestro parecer todo que ver con que Gadamer se posicione aquí contra el Platón del *Crátilo*, en la medida en que en este diálogo aparece una reducción al absurdo de la tesis naturalista del lenguaje, según la cual toda palabra, no pudiendo ser *Abbild*, no puede ser más que signo. Precisamente defendiendo la posibilidad de que la palabra sea *Abbild*, Gadamer va a poder volver a una concepción de la palabra como *Bild*. Por eso, cuando en este contexto Gadamer habla de *Abbild*, está pensando en una posible defensa de la tesis naturalista que le permita volver a poner en juego la mutua pertenencia entre la presentación y lo presentado, entre la forma y el contenido, entre el decir y lo dicho. Este parecer nuestro se justifica simplemente con una lectura atenta al texto donde, inmediatamente después de iniciar la defensa de la palabra como *Abbild*, el discurso comienza a hablar de *Bild*: “El *Crátilo* desacredita por principio la pregunta justificada de si la palabra no es nada más que un «puro signo» o si tiene en sí algo de «imagen» (*Bild*). En la medida en que es llevada al absurdo la afirmación de que la palabra sea una copia (*Abbild*) parece que tan solo queda que sea un signo.” (GW 1, 418; VM, 497: “*Die berechtigte Frage, ob das Wort nichts anderes als ein >reines Zeichen< ist oder doch etwas vom >Bild< an sich hat, wird durch den >Kratilos< grundsätzlich diskreditiert. Sofern dort ad absurdum geführt wird, daß das Wort ein Abbild sei, scheint nur übrigzubleiben, es sei ein Zeichen.*”).

<sup>204</sup> GW 1, 414 (VM, 492 s.): “*Nun handelt es sich gewiß nicht um nachahmende Darstellung im Sinne einer unmittelbaren Abbildung, so daß die lautliche oder sichtbare Erscheinung abgebildet würde, sondern es ist das Sein (ousia), das, was der Bezeichnung, zu sein (einai), gewürdigt wird, das durch das Wort offenbar gemacht werden soll.*”

<sup>205</sup> *Ibid.*, 415 (VM, 494).

cosa acaecido en el pensamiento occidental y cuya única excepción la encuentra Gadamer en el pensamiento cristiano de la encarnación.

## 2. Encarnación y manifestación: la superación del instrumentalismo lingüístico

La excepción del olvido del lenguaje, inaugurado por Platón, tendrá para Gadamer todo que ver con la impronta que para la historia del pensamiento tuvo la doctrina cristiana de la encarnación y, en general, del misterio de la trinidad<sup>206</sup>, pues cuando la palabra se hace carne y, haciéndose carne, no sólo no pierde su esencia, sino que, además, se cumple y manifiesta, tiene lugar un giro en la concepción no sólo de lo divino, sino también de lo humano, que tiene importantes implicaciones para la problemática de la concepción de la palabra y, en general, para la relación entre el pensar y el hablar. Y es que cuando la palabra se hace carne<sup>207</sup>, el *lógos* se ve liberado de su espiritualidad y la palabra es puro acontecer (*reines Geschehen*)<sup>208</sup>. En este sentido, Gadamer opone el *lógos* griego, que con Platón parecía haber cobrado el sentido del pensar más allá del lenguaje, al *verbum* cristiano, el *lógos* griego inmutable, a la palabra de Dios que, haciéndose carne, introduce el acontecer de la redención como un momento único que permite por primera vez en Occidente pensar el ser como ser histórico. Sin embargo, este acontecer de la palabra no puede ser pensado como una creación, como un hacer ser algo a partir de algo otro. Lo que introduce el acontecer redentor es un llegar a ser, por medio de la palabra, de Dios Hijo, que, en esencia igual a Dios Padre y Dios Espíritu Santo, es consustancial a ellos y, por tanto, igualmente eterno. Y, sin embargo, a pesar de esta consustancialidad y eternidad, se produce un acontecer por medio de la palabra que no tiene lugar ni habría podido tener lugar sin la venida al mundo de Cristo.

Para explicar este misterio, que no es sino el Misterio de la Trinidad, los Padres de la Iglesia se servirán también del pensamiento helenístico, haciéndose así uso de los conceptos estoicos de la palabra interior (*lógos endiáthetos*) y la palabra exterior (*lógos prophorikós*), por medio de los cuales quiere pensarse la unidad entre el Padre y el Hijo, entre el espíritu y la palabra. A este respecto es sin duda decisivo el pensamiento trinitario de San Agustín, a quien Gadamer hace máximo acreedor de la excepción de la historia del olvido del lenguaje en el pensamiento occidental (sin obstar con ello para que en las páginas de *Verdad y método* dedique más espacio a Santo Tomás), y ello a pesar de que el pensamiento agustiniano sobre el lenguaje haya merecido en algunos casos el apelativo de instrumentalista<sup>209</sup>. Y es que Gadamer, siguiendo en este sentido el

---

<sup>206</sup> Este giro gadameriano hacia el pensamiento de la encarnación y su importancia para la comprensión del lenguaje lo ha estudiado Jean Grondin en “L’universalité de l’herméneutique et de la rhétorique: Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Verité et méthode*”, ed. cit.

<sup>207</sup> *Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (“Prólogo” al *Evangelio de San Juan*, 1, 14).

<sup>208</sup> GW 1, 423 (VM, 503).

<sup>209</sup> Notable es a este respecto la interpretación wittgensteniana al comienzo de las *Investigaciones Filosóficas*, donde hace a San Agustín acreedor de una teoría instrumentalista del lenguaje, describiendo la teoría agustiniana con las siguientes palabras: “Las palabras del lenguaje denominan objetos—las



impulso que el pensamiento de la encarnación supuso para el pensamiento occidental, no se centrará tanto en los estudios agustinianos sobre el lenguaje, como en *De Trinitate* XV (10-15), donde San Agustín utiliza el lenguaje para explicar el misterio de la encarnación. En este sentido, como apunta Grondin, puede decirse que Gadamer utiliza un poco la estrategia contraria, al servirse del misterio de la encarnación para explicar el lenguaje<sup>210</sup>: de lo que se trata es de poder explicar en qué medida, del mismo modo que Dios Padre no sólo no pierde su esencia, sino que además la cumple en su manifestación a través de la figura del Hijo, la palabra no sólo no desfigura el pensar, sino que, más bien, sólo a través de ella es posible el mismo.

No en vano la doctrina del *verbum* cristiano le servirá a Gadamer para mostrar la universalidad de la experiencia hermenéutica en cuanto que mediada lingüísticamente<sup>211</sup>, sobre todo teniendo en cuenta la doctrina del *verbum cordis* de San Agustín, según la cual la palabra no es primeramente la palabra expresada, la palabra exterior, que es diferente en todas las lenguas, sino la palabra interior como palabra verdadera, la palabra del corazón<sup>212</sup>, que es imagen y espejo de la palabra divina, del verbo de Dios que es Cristo<sup>213</sup>. Igual que a la palabra humana, a la palabra exterior, le precede la palabra interior que es la palabra verdadera, igualmente a la venida de Cristo sobre la tierra le precede el Verbo<sup>214</sup>, que la tradición entendía como la *sapientia* de Dios<sup>215</sup>. Pero

---

oraciones son combinaciones de tales denominaciones.—En esta imagen del lenguaje encontramos la raíz de la idea: cada palabra tiene un significado. Este significado acompaña a la palabra. Es el objeto por el que está la palabra.” (*Philosophische Untersuchungen*, I, 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 15; edición española bilingüe de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988, p. 17). En cualquier caso, algo tiene de cierto esta interpretación, en la medida en que Agustín, en el *De Magistro*, por ejemplo, dará cuenta de los inconvenientes para el pensamiento de un lenguaje comprendido como sistema de signos, cuya única función para el conocimiento se encuentra en la incitación a la búsqueda del conocimiento, tema sin duda vinculado al platonismo. De ahí las últimas palabras de Adeodato: “La verdad es que yo he aprendido, con la admonición de tus palabras, que el hombre no consigue con ellas otra cosa que ser invitado a que aprenda, y que, cualquiera que sea la magnitud del pensamiento de quien habla, a través de su locución es muy poco lo que de él se manifiesta. Por el contrario, saber si es verdad lo que se dice, sólo lo enseña aquel que, cuando hablaba fuera, nos advirtió que él habita en nuestro interior (...)” (*El maestro o Sobre el lenguaje*, XIV, § 46, edición castellana de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2003, p. 135).

<sup>210</sup> Grondin, J.: “L’universalité de l’herméneutique et de la rhétorique. Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode*”, ed. cit., p. 475.

<sup>211</sup> “La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensar como lo es Dios Hijo a Dios Padre.” (GW 1, 425; VM, 505). Véase a este respecto J. Grondin, “Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs”, en *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 24-39. En la misma línea, aunque más someramente, lo interpreta Donatella Di Cesare: “Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung (GW 1, 387-441)”, en G. Figal (ed.), *Wahrheit und Methode*, ed. cit., pp. 177-198.

<sup>212</sup> “*verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius*” (*De Trinitate*, XV, cap. X, 19).

<sup>213</sup> GW 1, 424 (VM, 505).

<sup>214</sup> “*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*” (*San Juan*, 1, 1).

<sup>215</sup> “*ipsis autem vocatis, Iudaeis atque Graecis, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*” (*Corintios*, 1, 24). Véase: *De Trinitate*, IV, cap. XX, 27 y VII, cap. III., 4-6: “¿No habla acaso en los libros santos la Sabiduría, o se habla de ella para mostrar que es nacida de Dios, o hecha, aunque el Padre también sea sabiduría, para recomendarnos esa misma sabiduría y estimularnos a su imitación, con el fin de que seamos modelados según el dechado? El Padre la pronuncia para que sea su Verbo, no a la manera como nuestros labios pronuncian la palabra o como el verbo de nuestra mente antes de ser expresado, pues éste pertenece al espacio y al tiempo, mientras aquél es eterno, e iluminando nuestra alma nos habla de Él y

a diferencia de lo que ocurre con la palabra de Dios, que es esencialmente igual a su manifestación visible en Cristo, la palabra humana no encuentra plena presencia en su exteriorización, y ello debido a la esencial finitud del entendimiento humano. Por ello la doctrina de la palabra interior no puede mentar, como el mismo Gadamer aclara con respecto a la interpretación de Tomás de Aquino, sino la discursividad del entendimiento humano, de manera que “se dice propiamente verbo interior a aquello que forma el que entiende al entender”<sup>216</sup>.

Ahora bien, si la doctrina de la palabra interior no mienta sino la discursividad del pensamiento humano, ¿de qué manera se relaciona la palabra con el proceso de las personas divinas, con el Misterio de la Trinidad? “El gran milagro del lenguaje no reside en que la palabra se haga carne y aparezca en el ser externo, sino en que eso que así se aparece y que se exterioriza en la exteriorización es siempre ya palabra.”<sup>217</sup> Igual que el Hijo mantiene y cumple la esencia de Dios Padre, igualmente la palabra mantiene y cumple la esencia del pensar, pues, en realidad, del mismo modo que Dios Padre y Dios Hijo no pueden pensarse sino en una unidad esencial, igualmente el pensamiento y la palabra no pueden ser pensados independientemente, de tal manera que en ambos casos puede decirse que tienen su ser en su hacer-manifiesto (*Offenbarmachen*)<sup>218</sup>. La encarnación, como veíamos a propósito de la defensa de las imágenes en el cristianismo, no es sino la manifestación de lo divino, la verdad del *Ur-bild*. Y así, igual que en el análisis de las imágenes hacía su aparición el concepto de emanación

---

del Padre en la medida que es necesario hablar a los mortales. Por eso dice: Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y a aquel a quien el Hijo quisiere revelarlo. Porque el Padre hace sus revelaciones por el Hijo, esto es, por el Verbo.” (VII, cap. III, 4) Utilizamos la traducción de Luis Arias, editada en el tomo V de las *Obras* de San Agustín, publicada en Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968<sup>3</sup>. Seguimos aquí las indicaciones de Jean Grondin en “Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs”, ed. cit., pp. 29 ss.

<sup>216</sup> Tomás de Aquino, *Sobre el verbo: Comentario al prólogo del evangelio de San Juan*, cap. I, lección 1, 25. Utilizamos aquí la traducción de Juan Fernando Sellés, editada en Pamplona, Eunsa, 2005. Véase GW 1, 426 (VM, 506).

<sup>217</sup> GW 1, 424 (VM, 504): “*Das größere Wunder der Sprache liegt nicht darin, daß das Wort Fleisch wird und im äußeren Sein heraustritt, sondern daß das, was so heraustritt und sich in der Äußerung äußert, immer schon Wort ist.*”

<sup>218</sup> *Ibid.*, 425 (VM, 505). El *Offenbarmachen* tiene aquí un carácter fundamentalmente teológico, como corresponde a su contexto, por cuanto que la manifestación tiene que ver con la revelación (*Offenbarung*) de Cristo. Es interesante, en este sentido, el modo en que la lengua alemana se decidió, con Lutero, por el uso de la raíz *offenbar-* frente a *offen-* (*offenbaren* frente a *eroffenen*, ‘revelar’ frente a ‘abrir’), cuya distinción no habría tenido lugar hasta el alto alemán medieval. Mientras que *Eröffnung* tenía más bien el sentido de la comunicación (de un saber desconocido) o el despejamiento (de un camino bloqueado), significaba sólo marginalmente el descubrimiento (de una realidad oculta); es este último significado el que domina en el término latino *re-velatio* y en el griego *ἀποκάλυψις*. Estos dos términos contienen claramente la diversidad de sujeto desvelador y del objeto desvelado, al contrario que el sentido medial de *manifestatio*, *ἐπιφάνεια*, que en alemán se dice más propiamente *Kundgebung*, el manifestarse de algo que estaba como por detrás. La palabra alemana *Offenbarung* (y, por tanto, sus derivados) subraya, por el contrario, la esencial y fundamental novedad y otredad de lo abierto sin objetivarlo tan fuertemente como lo hace el término *revelatio*. Así, desde la palabra alemana, la *Offenbarung* puede definirse como el ‘manifestarse activo y personal’ (frente a la hierofanía de lo sagrado). Cfr. *Lexikon für Theologie und Kirche*, editado por Josef Höfer y Karl Rahner, Friburgo, Herder, 1962, vol. 7, p.1104. Gadamer parece aquí muy consciente del significado teológico de la terminología que utiliza.

neoplatónico<sup>219</sup>, como modo de expresar el proceso ontológico que justificaba el uso de las mismas como momentos necesarios de la Revelación, del mismo modo ahora aparecerá el concepto de emanación como el concepto clave para explicar tanto el carácter procesual de la palabra interior como el proceso de la Trinidad<sup>220</sup>, y así, del mismo modo que a las personas de la Trinidad no les es propia la temporalidad, sino que son en Dios desde toda la eternidad, de tal manera que con la encarnación no puede hablarse de un paso de la potencia al acto, igualmente no es adecuado hablar en el caso de la palabra de una exteriorización de un pensamiento ya formado: “la palabra no se forma una vez que el conocimiento se ha completado, dicho escolásticamente, después de que la información del intelecto haya sido concluida por la *species*, sino que es la realización (*Vollzug*) del conocimiento mismo. En esta medida la palabra va unida a esta formación (*formatio*) del intelecto.”<sup>221</sup>

Desde esta perspectiva, el lenguaje no puede ser entendido como una suerte de conjunto de herramientas, a las que llamamos palabras, que podamos utilizar para clasificar los entes, pues, como vemos, existe una mutua dependencia entre el pensamiento y el lenguaje, de tal manera que aprender a hablar “no significa introducirse en el uso de una herramienta ya dada para denominar el mundo que nos es familiar y conocido, sino que significa adquirir la familiaridad y el conocimiento del mundo mismo tal y como nos sale al encuentro.”<sup>222</sup> Desde aquí puede entenderse por qué la multiplicidad de las lenguas y la historia de Babel<sup>223</sup> adquieren un significado singular en el análisis del lenguaje gadameriano, pues, siguiendo en esto los albores de la teoría del lenguaje moderna, iniciada con Herder y Humboldt, Gadamer no dejará de hacer mención a la importancia que las lenguas vernáculas cobrarán durante el Renacimiento y que hará que la problemática medieval acerca del lenguaje se torne en

<sup>219</sup> GW 1, 145 (VM, 189). Cfr. *supra*.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 427, 438 (VM, 508, 520). Véase *De Trinitate*, IV, cap. XX, 27: “El Verbo es el Hijo del Padre y su Sabiduría. ¿Qué maravilla, pues, si ha sido enviado, no porque sea semejante al Padre, sino porque es una emanación pura de la claridad del Dios omnipotente? Allí el caudal y la fuente son una misma sustancia. No como agua que salta de los veneros de la tierra o hendiduras de la roca, sino como luz de luz. Cuando se dice esplendor de luz eterna, ¿qué otra cosa queremos significar sino que es Luz de luz eterna? ¿Qué es el esplendor de la luz sino luz? En consecuencia, coeterno a la luz de la que es esplendor. Prefirió decir esplendor de luz a decir luz de luz, para que nadie creyese más oscura la luz que emana que la luz de la cual emana. Al oír esplendor de luz es fácil imaginarlo como haz de luz que no creer que no brille con igual claridad (ningún hereje osó proferir tamaño absurdo, y creo que nadie se atreverá a ello), acude solícita la Escritura a disipar nuestras dudas, declarando imposible que la luz que emana sea más tenue que aquella de la cual emana, y así dice esplendor de aquella, esto es, de la luz eterna; y con ello queda su igualdad demostrada.”

<sup>221</sup> GW 1, 428 (VM, 508): “*das Wort wird nicht erst gebildet, nachdem die Erkenntnis vollendet ist, scholastisch gesprochen, nachdem die Information des Intellektes durch die species abgeschlossen ist, sondern es ist der Vollzug der Erkenntnis selbst. Insofern ist das Wort mit dieser Bildung (formatio) des Intellektes zugleich.*”

<sup>222</sup> “Mensch und Sprache” (1965), GW 2, 149 (VM 2, 148): “*Sprechen lernen heißt nicht: zur Bezeichnung der uns vertrauten und bekannten Welt in den Gebrauch eines schon vorhanden Werkzeuges eingeführt werden, sondern es heißt die Vertrautheit und Erkenntnis der Welt selbst, und wie sie uns begegnet, erwerben.*”

<sup>223</sup> Cfr. “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990), GW 8, 338-349 (traducción española de Faustino Oncina, en R. Koselleck y H.-G. Gadamer (eds.), *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 109-125).

la interpretación nominalista de los universales. Es sin duda significativo que Gadamer no se refiera en esto ni a Guillermo de Ockham, ni a los *calculatores* de Oxford, ni a los *terministas* de París, en la medida en que su nominalismo podría apuntar, retrospectivamente, al inicio de la ciencia moderna que ha hecho de la lógica y de la matemática la herramienta de objetualización y dominio de la naturaleza. Y es que, como trataremos de mostrar, esta será precisamente una de las consecuencias que Gadamer, siguiendo a Heidegger, tratará de evitar por medio de una nueva concepción del lenguaje y del conocimiento humano que, como intentamos defender, conducirá a una nueva ontología. En esta medida, Gadamer se vuelve, por el contrario, hacia el nominalismo de Nicolás de Cusa que, a nuestro parecer, adquiere en *Verdad y método* un lugar central en el paso realizado entre la historia de la acuñación del concepto de lenguaje y el análisis del lenguaje como horizonte de la ontología hermenéutica. Que el papel de Nicolás de Cusa no haya sido subrayado hasta el momento de manera significativa por los intérpretes de Gadamer no ha de ser visto, sin embargo, como un defecto de la interpretación misma, sino como una falta de atención al texto y a los orígenes de la teoría humboldtiana del lenguaje.

Pero ¿qué es lo que el nominalismo de Nicolás de Cusa puede poner de manifiesto para la acuñación del concepto del lenguaje? En realidad, lo que Cusa viene a aportar al concepto del lenguaje, en la interpretación gadameriana, es la atención a la multiplicidad de las lenguas nacionales que, a pesar de la confusión bíblica de las lenguas, no había sido objeto de especial atención durante la Edad Media, donde el predominio del latín como lengua docta no había dado todavía lugar a la reflexión sobre la relación de las distintas lenguas con la palabra interior, que en Nicolás de Cusa vendrá a llamarse “palabra natural” (*vocabulum naturale*)<sup>224</sup>. Con esta denominación, Cusa no mienta un lenguaje primordial que anteciediera o hubiera antecedido a la confusión de las lenguas derivada de la *hybris* humana por alcanzar el cielo, pues Nicolás de Cusa parte, como es bien conocido, de la primordial imprecisión de todo conocimiento humano que no es sino conjetura y opinión (*coniectura, opinio*)<sup>225</sup>, doctrina que luego aplicará al lenguaje, de manera que puede reconocer la diversidad de las lenguas, así como la aparente arbitrariedad de su vocabulario, sin con ello caer en una mera teoría convencionalista del lenguaje y en el subsiguiente instrumentalismo, como veíamos que tenía lugar, a ojos de Gadamer, en el *Crátilo* platónico. Igual de impreciso que el conocimiento es, en este sentido, el lenguaje humano: no todas las expresiones de todas las lenguas son igual de adecuadas para expresar la cosa, sino que

<sup>224</sup> GW 1, 440 s. (VM, 523 s.). Gadamer se refiere especialmente al escrito de Nicolás de Cusa *Idiota. De Mente*, III, 2. Utilizamos la reciente traducción de Jorge Mario Machetta: *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

<sup>225</sup> Véase también a este respecto: “Nikolaus Cusanus und die Gegenwart” (1964), GW 4, 297-305 (publicado en castellano: “Nicolás de Cusa y la filosofía del presente” en *Folia humanística. Ciencias, Artes, Letras* 2 (1964), nº 23, pp. 929-937) y “Nicolaus von Cues in der Geschichte des Erkenntnisproblems”, *Cusanus-Gesellschaft* 11 (1975), pp. 275-280. Es probable que Gadamer hubiera planeado incluir también este último artículo en el tomo 6 de sus *Gesammelte Werke*, como se desprende de la nota 64 de la página 468 de *Wahrheit und Methode* (nota que no aparece en la edición castellana, por traducir una versión anterior), un propósito que, sin embargo, no llegó a realizarse.

algunas la expresan de un modo más cercano y propio (*propia vocabula*) y otras de un modo más bárbaro y alejado (*magis barbara et remitiera vocabula*)<sup>226</sup>, de tal manera que, aunque toda expresión de toda lengua es conveniente (*congruum*) en cierta medida con la cosa a la que se refiere, no por ello toda expresión es precisa (*praecisum*)<sup>227</sup>.

Esta inevitable congruencia o conveniencia de todas las lenguas humanas a la cosa que expresan tiene la peculiaridad de abandonar la idea platónica de una esfera de significación más allá del lenguaje mismo que pudiera servir como justificación del conocimiento: “Una teoría semejante del lenguaje presupone que tampoco las cosas (*formae*) a las que se les atribuyen las palabras pertenecen a ningún orden precedente de imágenes originarias (*Urbildern*) al que el conocimiento humano se aproxime cada vez más, sino que este orden se forma sólo a partir de lo que está dado en las cosas mediante distinciones e integraciones.”<sup>228</sup> En este sentido, valora Gadamer el giro nominalista en el pensamiento de Nicolás de Cusa, que, en realidad, tiene mucho que ver con esa su interpretación del lenguaje que ya hemos adelantado al hilo de su crítica a Platón y de su adhesión al pensamiento cristiano de la encarnación: igual que hay una unidad inseparable entre la imagen y el *Urbild*, entre la presentación y lo por ella presentado, del mismo modo hay una unidad inseparable entre la palabra y la cosa, que no significa, ni mucho menos, una mengua en el conocimiento, pues todo conocimiento es, al fin y al cabo, conocimiento humano. Y es que las diferentes expresiones de las diferentes lenguas no son meras variaciones de expresión de algo que en el fondo pudiera conocerse con independencia del modo en que se expresa, sino que las diferentes expresiones son variaciones en la contemplación de la cosa (*Variationen der Sachanschauung*) y, por tanto, variaciones conceptuales, por cuanto que la formación de conceptos se deriva de esta contemplación. El nominalismo, y, a los ojos de Gadamer, sobre todo el nominalismo de Cusa, reinaugura así una cercanía entre la palabra y el concepto, de la que, sin embargo, son muy lejanas las consecuencias relativistas que ha extraído el pensamiento moderno de las variaciones de las diferentes lenguas, pues, “para él, lo esencial en todo lenguaje humano es la relación con la cosa (*Sachbezug*), y no tanto la sujeción al lenguaje de todo conocimiento humano de cosas.”<sup>229</sup> Hay una unidad inseparable entre el modo en que hablamos de las cosas y lo que las cosas son,

---

<sup>226</sup> “Pues así como la razón humana no alcanza a la quiddidad de las obras de Dios, así tampoco alcanza el nombre. Pues los nombres están impuestos por el movimiento de la razón: porque nombramos una cosa con un determinado nombre y por una cierta razón, y a la misma cosa con otro nombre por otra razón, y una lengua tiene sus propias palabras y otros nombres más bárbaros y más remotos.” (*Idiota. De Mente*, III, 2, n. 58).

<sup>227</sup> “Porque aunque confiese que todo nombre se une a lo nombrado del mismo modo con que la forma adviene a la materia, y sea verdadero que la forma lleva consigo el nombre, para que de esta manera los nombres no provengan de la imposición, sino de la eternidad, y la imposición sea libre, sin embargo no juzgo que se imponga otro nombre sino el conveniente, aunque éste no sea preciso.” (*Idiota. De Mente*, III, 2, n. 59).

<sup>228</sup> GW 1, 441 (VM, 524): “Eine solche Sprachtheorie setzt voraus, daß auch die Sachen (*formae*), denen die Worte beigelegt werden, keiner vorgegebenen Ordnung von Urbildern angehören, an die sich die menschliche Erkenntnis mehr und mehr annähert, sondern daß diese Ordnung aus den Gegebenheiten der Dinge durch Unterscheidung und Zusammenfassung erst gebildet wird.”

<sup>229</sup> *Ibid.*, 442 (VM, 525): “Der Sachbezug in aller menschlichen Sprache, und nicht so sehr die Sprachgebundenheit der menschlichen Sacherkenntnis, ist ihm das Wesentliche.”

entre la palabra y el concepto, porque, en nuestro hablar de las cosas, en nuestro decir, se pone de manifiesto, de un modo más o menos congruente, más o menos adecuado, lo que las cosas son, de tal manera que no podemos decir, en efecto, que aprender a hablar sea hacernos con un conjunto de herramientas, de signos, que nos sirven para manipular o expresar las cosas por ellas significadas, sino que aprender a hablar significa hacerse con un mundo. En esta medida, tener un lenguaje es tener un mundo<sup>230</sup>. Por eso la unidad ontológica de ser y pensar tendrá que considerarse desde la unidad del pensamiento y la palabra.

Sin embargo, la concepción cusana que hemos esbozado no deja de evidenciar sus raíces platónicas, en la medida en que las diferencias de lo impreciso no contienen ninguna verdad y sólo tienen interés por cuanto que concuerdan con lo verdadero. Por eso Gadamer, que en todo momento quiere mantener la valencia de la diversidad lingüística para la experiencia humana del mundo, frente a todo intento de unicidad del lenguaje que suponga una unificación de la experiencia, como hacen tanto la Matemática como su aplicación en el método moderno de investigación científica, no puede sino considerar para sí el papel que las lenguas nacionales tomarán en las concepciones del lenguaje sobre todo a partir de Herder y Humboldt.

### **3. *Darstellung* y *Weltansicht*: la herencia humboldtiana en Gadamer**

Es extraño, también en este caso, que la consideración a Herder se limite aquí a dos breves referencias<sup>231</sup>, mientras la exposición de la posición de Humboldt en relación al lenguaje ocupará una extensión mayor, tratando, en cierta manera, de rehabilitar y, también en cierta manera, de criticar la noción fundamental humboldtiana del lenguaje como *Weltansicht*. En realidad, estas dos breves referencias a Herder pueden suplirse si se tiene en cuenta la valoración que de su pensamiento, inevitablemente unido al análisis del lenguaje, realizara en la segunda parte de *Verdad y método*, donde la irrepetibilidad de las diferentes épocas y culturas, conectada con la *Geschichte der Kunst des Altertums* de Winckelmann y la “querelle des Anciens et des Modernes”, se sigue de la consideración de las mismas como *Weltansichten*<sup>232</sup>, algo que haría de Herder el digno cultivador del suelo sobre el que podrían cultivarse las ciencias históricas del espíritu durante el siglo XIX<sup>233</sup>. En este sentido, el análisis que Gadamer

---

<sup>230</sup> Quizá pueda parecer algo trivial y evidente la demarcación de que *Sprache* en alemán mienta tanto ‘lenguaje’ como ‘idioma’ o ‘lengua’. Como se verá a partir de ahora, esto está implícito en el discurso gadameriano, para quien tener un lenguaje es siempre y en todo lugar tener una lengua determinada. Por otra parte, *Sprache* es el sustantivo del verbo *sprechen*, ‘hablar’. El que queramos remarcar esto aquí se debe al hecho de que la palabra *lenguaje* en castellano lleva implícita una denominación más genérica y abstracta, que se aleja de la cercanía al lenguaje coloquial, a esa lengua que cada uno de nosotros hablamos, con la que lo trata Gadamer en plena continuidad, como vemos, con el pensamiento cusano. En lo que sigue, traduciremos *Sprache* como ‘lenguaje’ o ‘lengua’, según el contexto, siendo conscientes de que la diferencia a nosotros obligada no se encuentra en el uso del alemán.

<sup>231</sup> GW 1, 406, 442 (VM, 483, 526).

<sup>232</sup> *Ibid.*, 204 (VM, 256) Véase también: “Herder und die geschichtliche Welt” (1967), GW 4, 310-335.

<sup>233</sup> *Ibid.*, 15 (VM, 37).

hará de la teoría humboldtiana del lenguaje en la tercera parte de *Verdad y método*, así como la apropiación que hace de su pensamiento, como lo trataremos de mostrar, tiene que ser entendida en relación con lo que en la segunda parte de *Verdad y método* ha quedado puesto de manifiesto acerca de la consideración herderiana de la historia, pues en el espejo de las lenguas de los hombres tanto Herder como Humboldt pretendían poder reconocer las *Weltansichten* de los pueblos y la construcción de las culturas<sup>234</sup>, algo que mucho tendrá que ver con que tanto para Humboldt como para Herder el lenguaje no pueda ser concebido como algo disponible en calidad de objeto, sino como “un principio trascendental de constitución de realidad efectiva” (*ein transzendentes Konstitutionsprinzip von Wirklichkeit*)<sup>235</sup>, unido indisolublemente con el pensamiento.

No obstante esta cercanía entre el pensamiento herderiano y humboldtiano, es sin duda a Humboldt a quien Gadamer, quizá siguiendo en esto la apelación de Heidegger<sup>236</sup>, considera “creador de la filosofía del lenguaje moderna”, pues su estudio de las lenguas de los pueblos y de la diversidad de las mismas va más allá de un interés por la individualidad, para investigar la insoluble relación que existe entre la individualidad y la naturaleza universal. Con el sentimiento de individualidad se da siempre una remisión a una totalidad, de manera que la profundización en la individualidad brinda siempre la oportunidad de abrir un camino hacia la comprensión de la constitución lingüística humana como un todo. Esta siempre remisión de la individualidad a la totalidad se sigue, en realidad, de la consideración del lenguaje como producto de la “fuerza espiritual” humana (*menschliche Geisteskraft*)<sup>237</sup>, que, como el

<sup>234</sup> “Welt und Sprache” (1965), GW 2, 148 (VM 2, 146). En relación a Herder, véanse los *Sprachphilosophische Schriften*, seleccionados por Erich Heintel, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1960. Aunque quizá no demasiado conocidos, son especialmente significativos también a este respecto algunos de los siguientes ensayos de Humboldt, contenidos en el tomo cuarto de sus *Gesammelte Schriften*, editados por Albert Leitzmann, Berlín, Behr’s Verlag, 1905: “Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung” (1820), “Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelt der vaskischen Sprache” (1820-1821), “Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihrem Einfluß auf die Ideenentwicklung” (1821), “Über den Nationalcharakter der Sprachen. Bruchstück” (1822).

<sup>235</sup> A. Reckermann, *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*, München, Fink, 1979, p. 117.

<sup>236</sup> “Todos los oyentes del ciclo de conferencias aquí esbozadas deberían haber pensado y tener presente el sorprendente ensayo de Wilhelm von Humboldt, difícil de penetrar y oscuramente vacilante en sus conceptos fundamentales, pero siempre estimulante. Con ello a todos se nos hubiera mantenido abierto un horizonte común para la visión del lenguaje. Esto es lo que falta. Debemos conformarnos con esta carencia. Será suficiente si no lo olvidamos.” (“*Jeder Hörer der hier versuchten Vortragsreihe mußte die erstaunliche, schwer durchschaubare, in ihren Grundbegriffen dunkel schwankende und doch überall erregende Abhandlung Wilhelm v. Humboldts durchdacht und gegenwärtig haben. Dadurch wäre uns allen ein gemeinsamer Gesichtskreis für den Blick in die Sprache offengehalten. Dergleichen fehlt. Wir müssen uns mit diesem Mangel abfinden. Genug, wenn wir ihn nicht vergessen.*”) Cfr. M. Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 2007<sup>14</sup>, pp. 239-268, aquí: 246; traducción castellana de Ives Zimmermann: “El camino al habla”, en *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 2002<sup>3</sup>, pp. 179-200, aquí: 183.

<sup>237</sup> GW 1, 443 (VM, 527). Cfr. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835), GS 7, § 6, p. 25: “Pero precisamente el lenguaje, el centro en el que vienen a unirse las diversas individualidades por medio de la comunicación de aspiraciones externas y percepciones internas, se encuentra en la más estrecha y activa interacción con el carácter.” (“*Gerade die Sprache aber, der*

mismo Gadamer subraya, tiene todo que ver no sólo con el surgimiento idealista del sujeto como elemento fundamental en la consideración del mundo, sino también con la metafísica de la individualidad leibniziana. “Es el universo monadológico de Leibniz en el que se inscribe la diversidad de la estructura lingüística humana”<sup>238</sup>, cumpliéndose en la consideración humboldtiana del lenguaje los dos principios fundamentales de la metafísica leibniziana. De una parte, del mismo modo que en la metafísica de la individualidad leibniziana el principio de individuación se concreta por referencia a las múltiples relaciones que cada mónada mantiene con todas las demás, de manera que una mónada no puede mantener exactamente las mismas relaciones con el todo que mantiene otra (pues entonces serían, según el *principio de identidad de los indiscernibles*, la misma mónada), igualmente en la consideración humboldtiana del lenguaje las distintas lenguas sólo pueden explicarse en relación con el todo, es decir, que la naturaleza de cada lengua y su individualidad sólo puede comprenderse a partir de la diversidad de las lenguas. De otra parte, las lenguas son, como las mónadas, manifestación lo más perfecta posible de la fuerza del espíritu (*principio de razón*), un espíritu que hay que concebir en el contexto idealista del surgimiento del sujeto. Ahora bien, estos dos principios ontológicos son en Leibniz, además, principios epistemológicos, de manera que el principio de individuación según el cual lo que sea una mónada se concreta a partir de las múltiples relaciones que establece con las demás, es decir, a partir de *su* perspectiva o *repraesentatio mundi*, ha de ser también planteado como principio de conocimiento. En este sentido, bien es cierto que, como defiende Grondin<sup>239</sup>, podría pensarse un motivo hermenéutico en el perspectivismo leibniziano, que puede ayudarnos a considerar no sólo el valor de la diversidad lingüística pensada por Humboldt, sino también el valor que esta diversidad tiene para la concepción gadameriana del lenguaje como presentación.

Ahora bien, el fenómeno del perspectivismo no puede pensarse hoy, en sentido hermenéutico, sin una remisión a la universalización que del mismo hiciera Nietzsche y que obligaría a una renuncia a la verdad objetiva, en la medida en que la perspectividad de nuestro conocimiento nos impediría el conocimiento de las cosas “en sí”. Este perspectivismo, que, desde una cierta lectura, podría ser visto como una radicalización del fenomenismo kantiano, queda sin embargo muy lejos del perspectivismo leibniziano que, como decimos, se encuentra bajo los auspicios del principio de razón. Y es que una

---

*Mittelpunkt, in welchem sich die verschiedensten Individualitäten durch Mittheilung äußerer Bestrebungen und innerer Wahrnehmungen vereinigen, steht mit dem Charakter in der engsten und regsten Wechselwirkung.*”) La edición castellana, de Ana Agud, editada en Barcelona, Anthropos, 1990, cita al margen la paginación de la edición alemana aquí utilizada.

Este concepto se encuentra también en la filosofía del lenguaje de Herder. Cfr. “Abhandlung über den Ursprung der Sprache” (1772), en *Sämmtliche Werke*, vol. 5, Berlín, Weidmann Verlag, 1891, pp. 1-154; también en *Sprachphilosophische Schriften*, ed. cit., pp. 3-87.

<sup>238</sup> GW 1, 444 (VM, 528): “Es ist das monadologische Universum Leibnizens, in das sich die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus einzeichnet.”

<sup>239</sup> Cfr. J. Grondin, “Das Leibnizsche Moment in der Hermeneutik” en M. Beetz y G. Cacciatori (eds.), *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Colonia/Weimar/Viena, Böhlau Verlag, 2000, pp. 3-16, aquí: 5.



cosa es ese tipo de perspectivismo para el que la verdad no puede encontrarse sino en las múltiples perspectivas *sobre* el objeto, que darían lugar a múltiples interpretaciones, y otra cosa es el perspectivismo leibniziano que, de signo ontológico, sitúa el valor de verdad no en el sujeto que conoce, sino en el modo de ser del objeto: todo posee una razón si se lo observa desde su punto de vista. Este giro ontológico está ausente en el perspectivismo nietzscheano, pues no se trata de dar validez a las diferentes perspectivas del sujeto, sino, más bien, de ponerse en situación de juzgar su legitimidad objetiva (*sachlich*), de ahí que no se trate tanto de la perspectiva de mi subjetividad, sino de la perspectiva de los otros<sup>240</sup>. Esto, que hoy puede sonar a relativismo, se deriva en realidad, como también subraya Grondin, del principio fundamental del racionalismo, principio que, derivado de un cierto sentido de la justicia, propugna la búsqueda de la razón de todas las cosas más allá de todo fenómeno, por así decir, la búsqueda del espíritu de todas las letras. En esto reside, en realidad, el motivo hermenéutico en Leibniz, en la medida en que se le supone a todo una razón, aún cuando esta nos sea inaccesible a nosotros los hombres<sup>241</sup>. El perspectivismo leibniziano reside, así, en un dejar ser a la cosa misma, que descubre para Humboldt el valor de la diversidad como la única articulación posible entre lo individual y lo universal cuando el punto de vista trascendental sólo puede ser alcanzado desde el punto de vista empírico, habida cuenta de que a lo universal sólo puede arribarse desde la particularidad de sus manifestaciones<sup>242</sup>.

Que para Humboldt sea precisamente el lenguaje la manifestación por excelencia del espíritu humano<sup>243</sup> pone las bases para la comprensión de la lingüística humboldtiana como filosofía, por cuanto que, superando un horizonte monodológico de comprensión

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>241</sup> Esto es precisamente lo que Gadamer valoraba en Leibniz: “Yo estaba con Leibniz, que dijo de sí mismo que aprobaba casi todo lo que leía.” (“Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 492; VM 2, 388). Esta afirmación de Leibniz se encuentra en una carta a Placcius de 1699: “Sepa que nadie tiene menos espíritu censor que yo. Suena raro: apruebo la mayoría de lo que leo, también en otros, y por supuesto en usted.” (“Wisse, Niemand hat weniger censorischen Geist, als ich. Es klingt seltsam: ich billige das meiste, das ich lese, auch beim Andern, geschwider bei Dir”). Citado por G. E. Guhraruer, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz-Eine Biographie*, Hildesheim, Georg Olms Verlagbuchhandlung, 1966, vol. 2, p. 343 (Cfr. J. Grondin, “Das Leibnizsche Moment in der Hermeneutik”, ed. cit., p. 7, nota 4).

<sup>242</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, GS 7, § 6, p. 25: “la limitación de la individualidad abre al hombre el único camino para acercarse cada vez más a la totalidad inalcanzable” (“Ohne der Betrachtung weiter zu folgen, wie gerade die Beschränkung der Individualität dem Menschen den einzigen Weg eröffnet, der unerreichbaren Totalität immer näher zu kommen...”). Esta es la perspectiva antropológica sostenida por D. Di Cesare en *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona, Anthropos, 1999.

<sup>243</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, GS 7, §10, p. 42: “La peculiaridad espiritual y la configuración lingüística de un pueblo están tan íntimamente fundidas la una con la otra que, si estuviese dada la una, la otra tendría que poder derivarse íntegramente de ella. Pues la intelectualidad y el lenguaje sólo permiten y promueven formas que convengan mutuamente. El lenguaje es, por así decir, la manifestación externa del espíritu de los pueblos; su lengua es su espíritu y su espíritu es su lengua: nunca los pensaremos suficientemente idénticos.” (“Die Geisteseigenthümlichkeit und die Sprachgestaltung eines Volkes stehen in solcher Innigkeit der Verschmelzung in einander, daß, wenn die eine gegeben wäre, die andere müßte vollständig aus ihr abgeleitet werden können. Denn die Intellektualität und die Sprache gestatten und befördern nur einander gegenseitig zusagende Formen. Die Sprache ist gleichsam die äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache; man kann sich beide nie identisch genug denken”).

de lo real, articula un horizonte que permite gestionar una comprensión ontológica de la diversidad (la lingüística) como único modo de escudriñar el horizonte trascendental desde el horizonte empírico: el horizonte concreto de los pueblos formados históricamente, cuya lengua es expresión de una posibilidad del espíritu. Que este horizonte ontológico se articule en el estudio de las lenguas como manifestaciones particulares de la universalidad no quiere sino decir que es precisamente en el lenguaje donde se juega la relación entre el yo y el mundo, por cuanto que en cada lengua y en cada hablante de esa lengua se está jugando la articulación de la particularidad y la universalidad. Sólo que, para Humboldt, la particularidad diversa del lenguaje no se resuelve meramente en la universalidad, ni siquiera prospectivamente, sino que la diversidad de las lenguas da cuenta de un perspectivismo ontológico muy cercano al leibniziano. Con ello arribamos al verdadero significado de Humboldt para el problema de la hermenéutica gadameriana, que no es sino la consideración de la *Sprachansicht* como *Weltansicht*<sup>244</sup>: cada lengua, en la medida en que en ella se articula la relación del yo y el mundo, y en la medida en que se ofrece como una posibilidad de manifestación (y realización) del espíritu humano, ofrece una originaria visión del mundo. El logro de Humboldt, sin duda, se encuentra en ofrecer una concepción tal del lenguaje desde una nueva perspectiva antropológica<sup>245</sup> y, por tanto, desligada de una perspectiva teológica, como la que encontrábamos en San Agustín. Y es que, igual que el pensamiento cristiano de la encarnación inauguraba una nueva antropología, se inaugura también aquí, con una nueva concepción del lenguaje, una nueva concepción de lo humano y de sus posibilidades, una nueva concepción del ser y el pensar a partir de la diversidad, habida cuenta de que la diversidad de las lenguas reside en algo más que en una mera diversidad de signos en la diversidad de las visiones del mundo<sup>246</sup>.

En realidad, esta idea de una diversidad de visiones del mundo está ya prefigurada en la concepción del lenguaje como producto de la fuerza del espíritu, por cuanto que lo que pone en juego la noción de espíritu es la idea de un principio vital, la idea de un constante hacerse. Porque si el lenguaje no es sino producto de la fuerza del espíritu, entonces el lenguaje no puede comprenderse (como tampoco en general nada relativo al espíritu humano) como *érgon*, sino como *enérgeia*, no como una obra acabada, sino como algo que está siempre en obra (*en-érgeia*)<sup>247</sup>. Pero que el lenguaje se entienda como *enérgeia* no mienta simplemente la actividad frente al resultado de la actividad, sino, además, la actividad como actualización en la que algo se resuelve, la actualización de una potencia (*dýnamis*)<sup>248</sup>, pero no en el sentido del cumplimiento de un fin (*entelécheia*), sino en el sentido procesual del cumplimiento mismo de la actividad

<sup>244</sup> GW 1, 446 (VM, 531). Cfr. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit ...*, GS 7, § 9.

<sup>245</sup> *Ibíd.*

<sup>246</sup> W. von Humboldt, "Über den Nationalcharakter der Sprachen" (1822), en: GS 4, pp.420-435, aquí: 420.

<sup>247</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, GS 7, § 12, p. 46. La *enérgeia* ha de pensarse aquí, como propone Heidegger, en un sentido no-griego: en el sentido de la actividad del sujeto propuesto por Leibniz. Cfr. M. Heidegger, "Der Weg zur Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 249 (trad. cit., p. 185).

<sup>248</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1048b 34-35.

como actualización que se realiza cada vez. Como el espíritu hegeliano, el espíritu humboldtiano pone en juego la diversidad como único modo de enfrentarse a un modo monodológico de pensar el ser, haciendo de la perspectiva (entendida leibnizianamente) el único modo en que lo universal se manifiesta en lo singular, y, por tanto, haciendo del proceso y la actividad el principio vivificante de la realidad. Así entendido, las diversas lenguas, como manifestaciones del espíritu (principio vital) de la humanidad, de la esencia y la fuerza de la humanidad<sup>249</sup>, son *enérgeia*: actualización y cumplimiento de un proceso que permite arrojar luz sobre la comprensión de la realidad. Nos abren visiones del mundo, y lo hacen poniendo de manifiesto una “forma” de darse el mundo en su relación con el espíritu, de una forma tan íntimamente unida a la fuerza del espíritu, que lenguaje y fuerza espiritual son en realidad la misma acción de la facultad intelectual<sup>250</sup>. Pero esta forma, como decimos, no es una forma acabada, sino una forma que, como la *morphé* aristotélica, ha de ser comprendida desde la perspectiva de la *enérgeia*, es decir, ha de ser pensada dinámicamente. La diversidad de lenguas ha de ser entendida como diversidad de formas en que se ofrece el mundo al hombre.

No obstante, esta concepción humboldtiana adolece, a ojos de Gadamer, de una “abstracción”, abstracción que se relaciona, sin duda, con la “abstracción del mero remitir” de la que hablaba con respecto a la crítica del lenguaje de Platón que habría producido la concepción de la palabra como signo<sup>251</sup> y que tiene lugar en la concepción humboldtiana, por cuanto que lo que determina la *Weltansicht* no será el contenido transmitido por medio del lenguaje, sino la forma del lenguaje. Y es que para Humboldt el lenguaje, muy en la línea kantiana, no es sino una forma dinámica en que se ofrece el mundo estructurado, de tal modo que la peculiaridad intelectual de los pueblos es obra y función de su lengua<sup>252</sup>. La lengua, en tanto que *enérgeia*, no es un producto inerte, sino, en tanto que manifestación de la fuerza del espíritu, producción<sup>253</sup>, y va más allá de la mera forma gramatical, pues, como la *morphé* aristotélica, no puede comprenderse nunca separada de su *hýle*, que, para Humboldt, son los sonidos, las impresiones sensibles y los movimientos del espíritu<sup>254</sup>. El hombre, a diferencia de otros animales,

---

<sup>249</sup> W. von Humboldt, “Über den Geist der Menschheit” (1797), GS 2, pp. 324-334, aquí: 332: “No era fácil encontrar una expresión que designara la esencia de la humanidad de un modo más propio, como la esencia y la fuerza misma. Si la expresión debía ser adecuada, entonces tenía que poder relacionarse al mismo tiempo con su naturaleza sensible e insensible, y, además, indicar que ella es en la humanidad lo propiamente dominante.

En ambos aspectos, parecía que ‘espíritu’ era el más conveniente de entre todos los términos de los que uno pudiera haberse servido.”

(“*Es war nicht leicht, einen Ausdruck zu finden, welcher das Wesen der Menschheit auf eine eigentümlichere Weise, als Wesen und Kraft selbst, bezeichnete. Wenn er passend seyn sollte, so mußte er zugleich auf ihre sinnliche und unsinnliche Natur bezogen werden können, und noch außerdem, daß er das darin eigenthümlich Herrschende sey, anzeigen.*

*In beiden Rücksichten schien Geist unter allen Wörtern, deren man sich hätte bedienen können, das Schicklichste*”).

<sup>250</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, GS 7, § 10, p. 42.

<sup>251</sup> Cfr. *supra*.

<sup>252</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, GS 7, § 9, p. 38.

<sup>253</sup> *Ibid.*, § 11, p. 44.

<sup>254</sup> *Ibid.*, § 12, p. 49.

vive con los objetos en la manera en que el lenguaje se los presenta<sup>255</sup>, pues “el hombre, como género animal, es una criatura que canta, pero que vincula pensamientos con sus tonos.”<sup>256</sup>

De esta indisoluble unión entre forma y materia (si bien la materia no ha de ser comprendida como el contenido, sino como la materialidad lingüística, el hecho de que se articule en sonidos y que su generación tenga lugar a partir de impresiones sensibles y de la fuerza del espíritu) no tiene sentido seguir manteniendo, en Humboldt, una distinción entre forma interior y forma exterior, entre el pensamiento y su expresión fónica. Pues si bien es cierto que Humboldt la perfila, también es cierto que una y otra vez está reiterando la imposibilidad de distinguir pensamiento y lenguaje y subrayando que esta distinción “sólo es válida para el análisis lingüístico y no se la puede considerar como dada en la naturaleza.”<sup>257</sup> En este sentido, cabría llevar a cabo una reconsideración de los textos humboldtianos en relación a la importancia que, sobre todo en la literatura secundaria, se le otorga a la forma interior<sup>258</sup>.

Sin embargo, no puede negarse que para Humboldt, aún admitiendo la libertad del individuo para producir una influencia incesante en la propia lengua<sup>259</sup>, lo que el lenguaje ofrece al hombre, generación tras generación, es una estructura, una forma, indisolublemente unida al modo en que el hombre se le ofrece el mundo y que lleva a la consideración del lenguaje como *Weltansicht*. De ahí que la posición de Humboldt pudiera llevar entonces, en algún sentido, al mismo tipo de instrumentalismo que Gadamer está tratando de criticar. Por ello, Gadamer admitirá, con Humboldt, que a través del lenguaje adquirimos un mundo ya interpretado, pero no porque a través del lenguaje nos sea accesible el mundo de un determinado modo y manera, sino, más bien, porque en el lenguaje se encarna el contenido por él transmitido de un modo total, produciéndose, de esa manera, una suerte de no-distinción entre la forma del lenguaje y el contenido por él transmitido. “*La forma lingüística y el contenido transmitido (überlieferter Inhalt) no se dejan separar en la experiencia hermenéutica. Si cada lengua es una visión del mundo, no lo es en primer lugar como un determinado tipo de lengua (que es como ve el lenguaje el lingüista), sino por lo que se ha hablado y, por tanto, se ha transmitido (überliefert) en ella.*”<sup>260</sup>

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, § 14, p. 60.

<sup>256</sup> *Ibid.*, § 14, p. 61: “*Denn der Mensch, als Thiergattung, ist ein singendes Geschöpf, aber Gedanken mit den Tönen verbindend.*”

<sup>257</sup> *Ibid.*, § 21, p. 90: “*Freilich gilt aber diese Scheidung nur für die Sprachzergliederung, und kann nicht als in der Natur vorhanden betrachtet werden.*”

<sup>258</sup> D. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, ed. cit., p. 89.

<sup>259</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, GS 7, § 14.

<sup>260</sup> GW 1, 445 (VM, 529): “*Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen. Wenn eine jede Sprache eine Weltansicht ist, so ist sie das in erster Linie nicht als ein bestimmter Typus von Sprache, (wie der Sprachwissenschaftler Sprache sieht), sondern durch das, was in dieser Sprache gesprochen wird bzw. überliefert ist.*”

Quisiera anotar aquí que en alemán existen dos palabras para designar lo que en castellano conocemos como tradición: *Tradition* y *Überlieferung*. La primera posee en realidad un matiz fuerte que viene a designar la tradición como un todo constituido a través de los tiempos; la segunda designa, más bien, lo

En realidad, no es difícil ver aquí una reminiscencia del análisis que hiciera de la obra de arte, pues, del mismo modo que allí hablaba de una “abstracción” de la conciencia estética, que diferenciaba la forma del contenido, la presentación de lo presentado, hablará también aquí de una abstracción, que es la que se produce al intentar separar la forma lingüística del contenido por él transmitido, y que Gadamer, igual que en el caso de la obra de arte, intentará salvar también por medio de una no-distinción, que mucho tiene que ver con la no-distinción estética que contraponía a la abstracción producida por la conciencia estética. En este sentido, se produce también una rehabilitación del concepto de mimesis, del concepto de presentación, que le va a servir, como le servía en el caso de la obra de arte, para superar la abstracción de la separación de forma y contenido, de forma lingüística y contenido transmitido, que desemboca en las aporías del instrumentalismo. Por eso, Gadamer no dirá que el lenguaje remite al mundo, que lo tiene por su objeto, sino en el sentido de que “en el lenguaje se presenta el mundo mismo” (*in der Sprache stellt sich die Welt selber dar*)<sup>261</sup>. El lenguaje será, en este sentido, presentación, de manera que se establece un doble movimiento que no sólo va de la palabra al concepto, sino también del concepto de vuelta a la palabra<sup>262</sup>: una mutua pertenencia que será el inicio de un modo de entender el mundo y el modo en que el hombre se relaciona con las cosas.

#### 4. Lenguaje y mundo: la noción de *Sachlichkeit* entre Heidegger y Gadamer

Si tenemos en cuenta el análisis del concepto de mimesis que hemos llevado a cabo más arriba, entonces tendremos que preguntarnos qué significa en este contexto que el lenguaje presente el mundo, pues será aquí donde Gadamer ponga en juego el tipo de relacionalidad objetual que se establece entre mundo y lenguaje. ¿De qué manera es el mundo objeto del lenguaje? Esto está sin duda relacionado con el tipo de relación que se establecía en la obra de arte entre la presentación y lo presentado, entre el *Bild* y el *Urbild*. Si el lenguaje no es mero signo que se agote en su remitir, si el lenguaje no es tampoco una mera forma, es porque el tipo de relación que se establece entre lo que él es y su objeto es precisamente la presentación que, como apuntábamos, tiene su modo de ser en una co-pertenencia con lo presentado, en que el *Urbild* se convierte sólo por el *Bild* en *Ur-bild*. Ahora Gadamer llamará *Sachlichkeit* a este tipo de relacionalidad<sup>263</sup>.

Evidentemente, lo que primero llama la atención de este término es que establece su tipo de relacionalidad con el objeto en tanto que *Sache*, en contraposición a *Gegenstand* y a *Objekt*. Esta elección no es, a nuestro parecer, casual en Gadamer, ya que precisamente de lo que se está tratando de distanciar, en un sentido amplio, es de una

---

que ha sido transmitido de generación en generación. En realidad, ambos sentidos convergen en uno, como se ve en el significado de los términos latinos *traditio* (‘entrega’, ‘transmisión’) y *tradere* (‘transmitir’, ‘entregar’), de los que deriva el término castellano *tradición*. En este sentido, tradición significa tanto como transmisión.

<sup>261</sup> GW 1, 453 (VM, 539).

<sup>262</sup> “Vom Wort zum Begriff” (1995), en *Gadamer Lesebuch*, ed. cit., p. 110 (ANT, 150).

<sup>263</sup> GW 1, 449 (VM, 534).

concepción del lenguaje que puede hacer del mundo su objeto en el sentido de *Gegenstand* y en el sentido de *Objekt*. Por ello Gadamer opone al concepto de *Sachlichkeit* tanto el concepto de *Gegenständlichkeit* como el concepto de *Objektivität*, entendiendo la primera como el concepto abstracto de lo que tiene carácter de objeto y, por derivación, el tipo de relación cognoscitiva que hace de las cosas su objeto, y la segunda, como el propósito epistemológico que pretende conocer las cosas ateniéndose fielmente a ellas, sin intromisión por parte del sujeto que conoce.

El desarrollo de estos tipos de objetividad tiene lugar en *Verdad y método* al hilo de la oposición de la objetividad lingüística y de la objetividad científica, entendida como propósito epistemológico (*Objektivität*) que se deriva un cierto modo en el que las ciencias se relacionan con las cosas (*Gegenständlichkeit*). Las ciencias naturales demarcan un ámbito de objetos y se acercan a ellos, para investigarlos y conocerlos, sin inmiscuirse en sus procesos y, al hacerlo, puede hacerlos disponibles y controlables. Lo que subraya en este contexto el concepto de *Sachlichkeit*, frente al modo en que la ciencia trata con las cosas, es que lo que accede al lenguaje son *Sachverhalte*, estados de cosas, constelaciones objetivas, literalmente: modos de comportarse una cosa. Evidentemente, la cosa de la que habla aquí Gadamer no es la cosa en tanto que cosa (*Ding*), por cuanto que el modo de ser del lenguaje no es tanto aquello que la palabra alemana *Ding* como la inglesa *thing* mentaba originariamente, la reunión de los hombres libres que se congregan para deliberar y que acabará configurando el carácter de cosa de la cosa (*Dinglichkeit des Dinges*), sino precisamente aquello cuya huella se persigue en la reunión de los hombres libres, aquello de lo que se trata, el asunto en litigio, la cosa en disputa (*Sache*)<sup>264</sup>. Más adelante veremos también la importancia que recibe para la hermenéutica el que las cosas sean tratadas como *Dinge* y no como *Gegenstände*, como se pondrá de manifiesto en la relación que sujeto y objeto inauguran en la comprensión, pero por el momento bástenos aquí señalar que el modo en que el lenguaje trata con el mundo no tiene que ver con un hacer objetualizador que haga del mundo su objeto, que haga del mundo algo a lo que se enfrenta. Que este modo de tratar el lenguaje con el mundo nos recuerde aquí al modo en que el arte trata con el mundo, por cuanto que no hace de él su objeto, no lo copia como a su original, sino que lo presenta de tal manera que no puede considerársele como una mera copia, como un mero signo que no tiene su valor sino en un mero referir a algo que pueda ser pensado como mundo en sí, sino como aquello en donde se efectúa la transformación del mundo en su verdad, no es algo que pueda ser pasado por alto. La *Sachlichkeit* sería, pues, el aspecto de la *Darstellung* que pone de manifiesto el modo y manera como el mundo se

---

<sup>264</sup> El uso actual normal de *Sache* en el sentido de ‘cosa’, ‘objeto’, ‘asunto’ proviene del lenguaje jurídico y designaba originariamente la “causa en litigio” en un juicio. El desarrollo de este significado se da también en las lenguas románicas, de modo que de la *causa* latina derivarían la *chose* francesa, la *cosa* castellana e italiana y la *coisa* portuguesa. Y es que *Sache* pertenece originariamente al verbo *sahhan* que, caído en desuso, designaba lo mismo que ‘procesar’ o ‘disputar’, significando originariamente ‘perseguir una huella’. De hecho, este verbo está originariamente emparentado con el verbo *suchen* (‘buscar’). También el alemán *Ding* y el inglés *thing* acusan originariamente un significado jurídico: ‘tribunal’. Cfr. *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, ed. cit., p. 691.

hace presente en el lenguaje, aconteciendo así que, en el hablar, que es el modo como se realiza el pensar mismo, el mundo sea.

Es fácil ver que esta concepción gadameriana del lenguaje apunta a la concepción que sobre el lenguaje mostrase el Heidegger de después de la *Kehre*, ya que, del mismo modo que para Gadamer el lenguaje, en tanto que presentación del mundo, hace que este aparezca de un modo *objetivo* (*sachlich*), que se muestre, del mismo modo dirá Heidegger que el lenguaje (y recuérdese aquí que el campo semántico de *Sprache* incluye el lenguaje y las lenguas, ambos derivados del verbo *sprechen*) se despliega en el decir (*die Sage*) en tanto que mostración (*die Zeige*)<sup>265</sup>: “El Decir es mostrar. En todo lo que nos habla, lo que nos encuentra como lo discutido y hablado, lo que nos habla para consolarnos, lo que nos espera en tanto que no hablado, pero también en el hablar ejecutado por *nosotros* gobierna el mostrar que hace aparecer algo que es presente (*Anwesendes*) y des-aparecer algo que es ausente (*Abwesendes*). El Decir no es de ningún modo la expresión lingüística añadida de lo que se manifiesta, sino que, más bien, todo brillar (*Scheinen*) y dejar de brillar (*Verscheinen*) reside en el decir que muestra. El Decir libera algo que es presente a su en cada caso ser-presente, libera algo que es ausente a su en cada caso ser-ausente. El Decir gobierna y conjuga lo libre del claro (*Lichtung*), claro que tiene que buscar todo brillar, que tiene que abandonar todo des-aparecer, en el que cualquier cosa que sea presente o ausente tiene que venir a mostrarse, a decirse murmurando”<sup>266</sup>.

Todo decir es un acontecimiento. Es el Decir el que gobierna el claro en el que puede tener lugar todo acontecimiento apropiador (*Er-eignis*), todo mostrarse y ocultarse, y es también el Decir el que permite pensar la indisponibilidad del lenguaje, su resistencia a que el hablar se torne un informar formalizable, a que el signo que muestra se torne signo que designa o, en palabras de Gadamer, a que el *Bild* se convierta en *Abbild*. Por eso Gadamer, en continuidad con Heidegger, podría afirmar que el

---

<sup>265</sup> “De acuerdo con el uso más antiguo de la palabra, comprendemos el Decir (*Sage*) a partir del decir (*sagen*) como mostrar (*zeigen*) y para la denominación del Decir (*Sage*), en la medida en que en él reside la esencia del lenguaje, usamos una antigua palabra, bien atestiguada, pero caída en desuso: *die Zeige*. El pronomen demonstrativum se traduce por »Zeigewörtlin«.” (“*Nach dem ältesten Gebrauch des Wortes verstehen wir die Sage vom Sagen als dem Zeigen her und gebrauchen zur Benennung der Sage, insofern in ihr das Sprachwesen beruht, ein altes, gutbezeugtes, aber ausgestorbenes Wort: die Zeige. Das pronomen demonstrativum wird übersetzt durch »Zeigewörtlin«.*”) Cfr. M. Heidegger, “El camino al habla”, en *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 253 (trad. cit., p. 188).

Traducimos aquí *Sage*, cuyo uso actual recoge, más bien, la herencia narrativa de un pueblo (sus leyendas, sus dichos, sus cuentos, mitos y rumores) como lo hace Ives Zimmermann en la edición castellana citada, por entender que con ello se subraya el carácter fundamental del lenguaje en tanto que aquello que, transmitido en el hablar los unos con los otros, dice, esto es, muestra, como muestra el pronombre demostrativo.

<sup>266</sup> *Ibíd.*, p. 257 (trad. cit., p. 191): “*Die Sage ist Zeigen. In allem, was uns anspricht, was uns als Besprochenes und Gesprochenes trifft, was sich uns zuspricht, was als Ungesprochenes auf uns wartet, aber auch in dem vom uns vollzogenen Sprechen waltet das Zeigen, das Anwesendes erscheinen, Abwesendes erscheinen läßt. Die Sage ist keineswegs der nachgetragenen sprachliche Ausdruck des Erscheinenden, vielmehr beruht alles Scheinen und Verscheinen in der zeigenden Sage. Sie befreit Anwesendes in sein jeweiliges Anwesen, entfreit Abwesendes in sein jeweiliges Abwesen. Die Sage durchwaltet und fügt das Freie der Lichtung, die alles Scheinen aufsuchen, alles Entscheinen verlassen, dahin jegliches An- und Abwesen sich hereinzeigen, sich einsagen muß.*”

lenguaje es “la casa del ser”<sup>267</sup>, en la medida en que el ser encuentra en el lenguaje el lugar de su acogida, en la medida en que lo que es ausente o lo que es presente se muestra en el lenguaje. El que el ser encuentre su lugar propio en el lenguaje significa, primariamente, tanto en Gadamer como en Heidegger, la imposibilidad de disponer de él, porque el lenguaje es antes señor del hombre que no el hombre señor del lenguaje<sup>268</sup>. Y la imposibilidad de disponer del ser es la imposibilidad de disponer de las cosas, del mundo, como algo a lo que podamos acceder y que podamos controlar: “Nosotros partimos de que en la aprehensión lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula ni se mide algo dado (*Vorhandenes*), sino que el ente viene a la palabra, tal y como se le muestra al hombre como ente y significante.”<sup>269</sup> Esta imposibilidad de disponer de las cosas, que es la que marca la distinción entre el modo en que la ciencia moderna trata con el mundo y el modo en que, frente a ella, piensa el ser la filosofía, se fundamenta en el modo en que el hombre originariamente tiene acceso al mundo o, más bien, en el modo en que el mundo se muestra como accesible.

La accesibilidad del mundo no es la accesibilidad de lo controlable, sino la accesibilidad a su verdad que tiene lugar en el lenguaje. El lenguaje es aquello en lo que el mundo se mueve en su trato con el hombre, de ahí que el ser-en-el-mundo del hombre sea, en realidad, un ser-en-el-lenguaje. En la medida en que, con Humboldt, pensamos el lenguaje como *Weltansicht*, se muestra la imposibilidad del mundo en sí. Que el lenguaje, como el arte, tenga el modo de ser de la presentación, implica la imposibilidad de que tanto el lenguaje como la obra de arte *refieran al* mundo como algo que se encuentra más allá de este referir. Mundo y lenguaje son inseparables y si el modo en que en el lenguaje se manifiesta el mundo es el de la *Darstellung* caracterizada por la *Sachlichkeit* no es posible hablar aquí del mundo como el objeto del lenguaje, aunque sí de esa capacidad del lenguaje de hablar de estados de cosas, aquello en lo que, por otra parte, se funda la posibilidad de que el mundo se convierta en contenido de una proposición y en punto de encuentro del entendimiento entre los miembros de una misma comunidad de hablantes. El que en el lenguaje accedan a su presentación diferentes constelaciones de cosas quiere decir que existe la posibilidad de hablar tanto de lo que es el caso como de lo que no lo es, es decir, tanto de establecer determinaciones positivas como negativas, algo que, como señala Gadamer, ya encontramos en la filosofía griega que, a pesar de la crítica platónica del *Crátilo*, no puede dejar de pensar desde la *Sachlichkeit* del lenguaje: “Ya en la muda monotonía del principio eleático de la correspondencia de *ser* y *noein* el pensamiento griego siguió la objetividad (*Sachlichkeit*) fundamental del lenguaje y, en la superación del concepto

<sup>267</sup> Cfr. M. Heidegger, “Brief über den Humanismus” (1947), en *Wegmarken*, GA 9, pp. 313-364, aquí: 313.

<sup>268</sup> M. Heidegger, “Bauen Wohnen Denken”, GA 7, p. 140: “El hombre se comporta como si fuera *él* el forjador y patrono del lenguaje, cuando en realidad es *este* el que ha sido y seguirá siendo el señor del hombre.” (“*Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während sie doch die Herrin des Menschen bleibt.*”).

<sup>269</sup> GW 1, 460 (VM, 546): “*Wir gehen davon aus, daß in der sprachlichen Fassung der menschlichen Welterfahrung nicht Vorhandenes berechnet oder gemessen wird, sondern das Seiende, wie es sich dem Menschen als seiend und bedeutend zeigt, zu Worte kommt.*”



eleático del ser, Platón reconoció entonces el no-ser en el ser como la auténtica posibilidad de hablar sobre lo que es.<sup>270</sup> Y es que, en efecto, al decir lo que una cosa es, se está determinando lo que ella misma no es. Tal es sin duda el rendimiento propio de la *dihairesis*: la articulación de la unidad y de la multiplicidad. De hecho, Gadamer dirá, a pesar de su crítica a la concepción platónica del *Crátilo*, que Platón mismo reconoce que en el pensamiento sobre la cosa sigue siendo imprescindible “el medio de *ónoma* y *lógos*” (*Medium von Onoma und Logos*)<sup>271</sup>, de manera que es en el universo lingüístico donde el dialéctico puede encontrar claridad para alcanzar un conocimiento sobre la cosa y no en la engañosa experiencia sensible, de igual manera que, en la conocida metáfora platónica, el sol no puede mirarse directamente, sino sólo a través de su reflejo en el agua<sup>272</sup>. Tal incardinación del pensamiento platónico en el lenguaje es compatible con la crítica del *Crátilo*, pues, en efecto, el cuestionamiento de los nombres en dicho diálogo no tendría como objetivo proponer un saber *sin* nombres (y, por lo tanto, un saber sin lenguaje), sino, por una parte, restringir la familiaridad de los nombres, precisamente dirigiendo la atención hacia ellos y, por otra parte, hacer aparecer la *dóxa* que los nombres esconden<sup>273</sup>. Con ello, el cuestionamiento de los nombres en el *Crátilo* iría dirigido, más bien, a alcanzar un tipo de saber crítico y reflexivo, superando la *dóxa* contenida en ellos con miras a la *epistémē*<sup>274</sup>, y no un saber sin nombres o más allá de los nombres, porque, como el mismo Sócrates afirma en el *Crátilo*, igual que es el tejedor el que sabe juzgar cuál es la madera adecuada de la lanzadera y así dirigir su construcción; igual que es el citarista el que juzga la adecuación y el que dirige la construcción de la cítara e igual que es el navegante el que juzga la adecuación y dirige la construcción del navío, así es el dialéctico el que ha de dirigir la labor de quien pone nombres y el que puede juzgar su obra una vez acabada, precisamente porque es el dialéctico el que los utiliza en el preguntar y el responder<sup>275</sup>. De ahí que en Platón la esfera de inteligibilidad sea dependiente de la esfera lingüística, de naturaleza fundamentalmente dialéctica (discursiva), y que sea a partir de él cuando la filosofía presente su radical instalación en el lenguaje<sup>276</sup>, aunque sea en estado oculto. Por eso la lógica será después parte fundamental de la ontología aristotélica.

Ahora bien, teniendo en cuenta la estructura de la presentación, que exige la mutua pertenencia entre la presentación y lo presentado, entre *Bild* y *Urbild*, no podrá en ningún caso hablarse de un lenguaje separado del mundo ni de un mundo separado del

<sup>270</sup> *Ibíd.*, 449 (VM, 534): “*Schon in der stummen Monotonie des eleatischen Grunsatzes der Zuordnung von Sein und Noein ist das griechische Denken der grundlegenden Sachlichkeit der Sprache gefolgt, und Plato hat dann, in der Überwindung des eleatischen Seinsbegriffes, das Nichtsein im Sein als die eigentliche Ermöglichung des Redens vom Seienden erkannt.*”

<sup>271</sup> *Ibíd.*, 427 (VM, 507).

<sup>272</sup> *Der Anfang der Philosophie*, trad. Joachim Schulte revisada por el autor, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 72 (IF, 58s.).

<sup>273</sup> D. Di Cesare, “Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache”, en G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, ed. cit., pp. 107-128, aquí: 116.

<sup>274</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>275</sup> Platón, *Crátilo*, 390 b-e.

<sup>276</sup> E. Lledó, *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 39.

lenguaje. Hay lenguaje porque hay mundo y mundo porque hay lenguaje. Hay presentación porque hay presentado y presentado porque hay presentación. De ahí que todo mundo sea, en realidad, mundo humano, hasta tal punto que en la misma palabra alemana *Welt*, tanto como en la inglesa *world*, se esconde la raíz *wer-*, es decir, ‘hombre’, que, unida con *alt* (edad, antiguo), viene a designar mundo en el sentido de “edad o tiempo vivido vital del hombre”<sup>277</sup>. Los animales no tienen mundo (*Welt*), sino sólo entorno (*Umwelt*)<sup>278</sup>, y si bien es cierto que la noción de entorno se forma en el contexto de las ciencias sociales, cuando estas buscan estudiar al ser humano desde un punto de vista empírico, también es cierto que se analiza el entorno como aquello que acompaña en todo momento al hombre y que, por extensión, puede ser dicho de todo organismo, por cuanto que el entorno viene a conformar todas las condiciones que configuran su existencia. Y si el mundo, a diferencia del entorno, es algo propiamente humano es porque sólo hay mundo en la medida en que hay lenguaje, en la medida en que, por medio del lenguaje, el hombre adquiere la libertad frente al entorno, pues, como narra el libro del *Génesis*, el hombre sólo adquiere su libertad frente a las cosas cuando recibe de Dios el poder de poner nombres<sup>279</sup>.

Detrás de esta caracterización del mundo como mundo humano (*Wer-alt*) se encuentra, sin duda, la herencia heideggeriana de *Ser y tiempo*, que, en los párrafos dedicados a la mundaneidad (*Weltlichkeit*) del ser-ahí como ser-en-el-mundo, realizara una de las más bellas críticas a la metafísica de la sustancia cartesiana y, en concreto, a la noción cartesiana de mundo como *res extensa*. Según el desentrañamiento heideggeriano de los fundamentos de determinación ontológicos de la concepción cartesiana de “mundo” (§ 20), el mundo se entiende en Descartes desde la idea de sustancia y se corresponde, por tanto, con una noción no desvelada (*unenthüllt*) de la idea ser, a saber: aquella que comprende el ser como el permanente estar dado (*ständige Vorhandenheit*), cuya aprehensión se lleva a cabo fundamentalmente por ese tipo de conocimiento universal que es el conocimiento matemático<sup>280</sup>. La sustancia, y el mundo en tanto que sustancia cuya determinación fundamental es la *extensio*, se caracteriza en Descartes, de un modo no revisado y heredado desde Aristóteles, como aquello que se sustrae a todo cambio y de lo que pueden ser dichas otras determinaciones accidentales. Hay, sin duda, una continuidad, puesta de manifiesto por Heidegger en *Ser y tiempo*<sup>281</sup>, entre la metafísica de la sustancia y la ciencia moderna, pues en ambas el ser se entiende

<sup>277</sup> “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990), GW 8, 344 (trad. cit., p. 116 s.). Véase la muy ilustrativa nota 6, p. 117, de la traducción española de Faustino Oncina.

<sup>278</sup> Traduzco *Umwelt* por ‘entorno’, como hace la edición española de *Verdad y método*, aun a sabiendas de que la palabra alemana busca traducir la francesa *milieu*, ya que la traducción por ‘medio ambiente’ o simplemente ‘medio’ podría dar lugar a equívocos. El hecho, por otra parte, de que *entorno* tenga una formación cercana a *Umwelt* apoya esta elección.

<sup>279</sup> GW 1, 448 (VM, 532); *Génesis*, 2, 19-20.

<sup>280</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 21, Tübinga, Max Niemeyer, 2006<sup>19</sup>, p. 96 (traducción española de José Gaos, editada en Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 111). Utilizamos también la traducción de Jorge Eduardo Rivera, editada en Madrid, Trotta, 2003, que recoge al margen la paginación alemana, por lo que, en lo que sigue, remitiremos sólo a la edición de Gaos.

<sup>281</sup> GW 1, 459 (VM, 546).

desde la perspectiva de lo dado (*Vorhandenheit*), de lo que, comprendido desde la perspectiva de lo que es en sí, se torna accesible y disponible: “La idea de ser como permanente estar dado (*Vorhandenheit*) motiva no sólo una determinación extrema del ser del ente intramundano y de la identificación del ser con el mundo en general, sino que impide, al mismo tiempo, traer a la vista de un modo ontológicamente adecuado comportamientos (*Verhaltungen*) del *Dasein*. Pero con ello queda bloqueado por completo el camino que lleva a esto, y también a ver el carácter fundado de todo percibir sensible y conforme al entendimiento y a comprender esta idea de ser como una posibilidad de ser-en-el-mundo. El ser del «*Dasein*», empero, a cuya constitución fundamental le pertenece el ser-en-el-mundo lo concibe *Descartes*, de la misma manera que el ser de la *res extensa*, como sustancia.”<sup>282</sup>

En continuidad con la crítica heideggeriana a la metafísica de la sustancia (que más tarde se radicalizará como una crítica a todo el pensar occidental como olvido del ser), la vuelta gadameriana hacia la objetividad del lenguaje pone en cuestión y problematiza la noción de “mundo en sí”, en la medida en que pudiera entenderse que es posible un mundo que estuviera más allá de nuestro lenguaje o, en los términos de la metafísica de la sustancia, un mundo que, por definición, no necesitara de otra cosa para existir<sup>283</sup>. Si bien es cierto que la ciencia, delimitando un campo de objetos, los investiga y trata de conocerlos como si se tratara de cosas en sí, que responden a leyes inmutables y necesarias, también es cierto que toda ciencia diseña previamente su propio ámbito de objetos y que es precisamente el conocimiento de este ámbito de objetos aquello en lo que se basa su dominio<sup>284</sup>. Entran aquí en juego dos modos de consideración de las cosas que, como apuntábamos más arriba, tiene que ver con eso de que la objetividad del lenguaje se diga *Sachlichkeit* y no *Gegenständlichkeit* ni *Objektivität*. Y es que la objetividad, en sus tres acepciones, tiene que ver con un modo de conducirse con respecto a las cosas.

Si, como decíamos, las cosas son tratadas como objetos, cuya condición es siempre un erigirse frente a nosotros y con independencia de nosotros, aunque en plena continuidad con nosotros (por cuanto sólo puede estar *enfrente* algo respecto de algo que se posiciona frente a ello), entonces nos estamos moviendo en el ámbito científico de consideración de las cosas que, a partir del siglo XVII, postulaba, por una parte, el

---

<sup>282</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 21, p. 98 (trad. Gaos, p. 113): “Die Idee von Sein als beständige Vorhandenheit motiviert nicht allein eine extreme Bestimmung des Seins des innerweltlich Seienden und dessen Identifizierung mit der Welt überhaupt, sie verhindert zugleich, Verhaltungen des Daseins ontologisch angemessen in den Blick zu bringen. Damit ist aber vollends der Weg dazu verlegt, gar auch noch den fundierten Charakter alles sinnlichen und verstandesmäßigen Vernehmens zu sehen und sie als eine Möglichkeit des In-der-Welt-seins zu verstehen. Das Sein des »Daseins« aber, zu dessen Grundverfassung das In-der-Welt-sein gehört, faßt Descartes in derselben Weise wie das Sein der *res extensa*, als Substanz.”

<sup>283</sup> Esta será la definición cartesiana en los *Principios de filosofía* I, §51, según la cual concebimos la sustancia como “una cosa que existe de forma tal que no necesita de otra cosa para existir” (*nihil aliud intelligi possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existentum*) y que provocaría los devaneos de la filosofía racionalista desde Leibniz a Spinoza.

<sup>284</sup> GW 1, 456 (VM, 542).

funcionamiento de un mundo autónomo con leyes propias que puede conocerse, a partir de Galileo, por la aplicación de ciertas reglas metodológicas y, por otra, la necesidad de evitar toda intromisión del sujeto en el ámbito de estudio. Frente al modo de proceder de la *Física* aristotélica, presente en gran parte de la Edad Media científica y que explicaba el mundo, no desde los parámetros de la reproducción de los fenómenos naturales que permiten su dominio (tecnología), sino desde la consideración de la *phýsis* como aquello que manifiesta el orden de las cosas (que la piedra vaya al suelo porque su naturaleza está en el estar abajo, que el fuego vaya hacia arriba porque en su naturaleza está el estar arriba), con Galileo nacerá un modo de consideración del mundo en vista al hacer transformador de la técnica, cuyo fundamento se encuentra, precisamente, en el supuesto del “mundo en sí”, es decir, en el supuesto de que las cosas son lo que son y rigen su comportamiento en conformidad con ello y el hombre, en la medida en que sea capaz de dar con estas reglas regentes, con independencia de su desear y esperar, será capaz de transformarlo. En este modo de consideración, como decíamos, se basa la *Gegenständlichkeit* de la ciencia, su modo de tratar con las cosas, que lleva consigo la necesidad de que el sujeto, sus vivencias y creencias, se mantengan alejadas y distanciadas de este ámbito de consideración (*Objektivität*). Pero este modo de consideración que, como decimos, se inicia a partir del siglo XVII (aunque será consecuencia de una ontología de lo dado ya iniciada con el pensamiento griego), parte, de hecho, de un supuesto, que es, precisamente, el de la demarcación de un campo de objetos y, por tanto, el de la posibilidad misma de demarcar las cosas haciendo de ellas objetos. El problema, no obstante, está precisamente allí donde la posibilidad de una demarcación semejante encuentra un límite y donde las cosas se resisten a ser consideradas como objetos.

No es casual que Gadamer, siguiendo la misma empresa de la *Destruktion* heideggeriana, se haga cargo, en primer lugar, de este modo de consideración para después hacer valer otro modo de consideración de las cosas que, según Gadamer, sabrá respetar la “dignidad de la cosa” (*Würde des Dinges*), pues con ello está abriendo un espacio en el que vislumbrar no sólo la limitación de aquel modo de considerar, sino también la especificidad de este frente a aquel. Y es que si por algo se caracteriza el nuevo modo de consideración con el que ahora nos las tenemos que ver para hacernos cargo del tipo de objetividad propia del lenguaje es precisamente por permitir establecer los límites de la empresa objetivadora y, en continuidad con ella, la noción de “mundo en sí”, surgidas ambas del subjetivismo de la modernidad. Para poder dar cumplimiento a un modo distinto de consideración, Gadamer va a emprender una superación del subjetivismo, centrándose, como él mismo reconoce, en dos supuestos: por una parte, en el reencuentro con el pensamiento griego y, por otra parte, y en continuidad con Heidegger, en la universalidad del lenguaje. Así, llevará a cabo una suerte de retorno desde el pensamiento moderno a la filosofía de los griegos que, siendo notable ya en

*Verdad y método*, se hará patente de un modo específico en escritos posteriores<sup>285</sup>, donde el retorno gadameriano a los griegos se establece, de modo expreso, como un modo de recuperar una noción de objetividad que pone de manifiesto la mutua pertenencia del hombre y las cosas y, según él mismo confiesa, como un modo de superar el subjetivismo moderno<sup>286</sup>. De ahí que pueda explicarse la *Sachlichkeit* propia del lenguaje precisamente desde la noción de objetividad que les es propia a los griegos y que se comprende precisamente a partir del hecho de que los griegos no tuviesen una noción de *objeto*. Por eso, en “La filosofía griega y el pensamiento moderno” podrá decir que “el concepto «*Gegenständlichkeit*» y «*Gegenstand*» es tan extraño para la comprensión inmediata con la que el hombre se hace en el mundo un hogar, que los griegos no tenían, de modo característico, ningún concepto para ello. Apenas podían hablar de una «cosa» (*Ding*). Lo que como palabra griega solían utilizar en todo este ámbito era la palabra *pragma*, como extranjerismo no tan extraña para nosotros, es decir, aquello en lo que se está envuelto en la praxis de la vida y que, por tanto, no se encuentra enfrente ni se enfrenta como algo que hubiera que superar, sino aquello en lo que uno se mueve y con lo que uno tiene algo que hacer.”<sup>287</sup>

El propio hacer hermenéutico, que Gadamer siempre había entendido como una praxis<sup>288</sup>, es ya un modo distinto de tratar con las cosas que, simplemente, no puede hacer de ellas objetos, porque aquello con lo que se las ve la praxis hermenéutica es, precisamente, algo que tiene que ver con el trato del hombre consigo mismo, con otros hombres y con las cosas con las que trata el hombre: con el arte, con la historia, con la filosofía. Hay ciertos fenómenos que escapan a todo intento por convertirlos en objeto que vienen a confirmar que por principio hay una tratar previo del hombre con el mundo que funda el horizonte desde el que comprender el ser y a partir del cual todo trato

<sup>285</sup> Véase, por ejemplo, “Die griechische Philosophie und das moderne Denken” (1978), GW 6, 3-8 (ANT, 259-266; IS, 125-132) o “Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie” (1972), *Hermeneutische Entwürfe*, 97-111 (AH, 125-142).

<sup>286</sup> Véase a este respecto la recensión de Gadamer al libro de Ernesto Grassi *Vom Vorrang des Logos*, donde muestra su convencimiento de que la tarea de superación del subjetivismo moderno sólo es posible a través de un reencuentro con la antigüedad (GW 5, 314).

<sup>287</sup> “Die griechische Philosophie und das moderne Denken” (1978), GW 6, 5 (ANT, 262; IS, 128): “*In Wahrheit ist der Begriff >Gegenständlichkeit< und >Gegenstand< für das unmittelbare Verständnis, in dem der Mensch sich in der Welt heimisch zu machen wird, so fremd, daß die Griechen dafür charakteristischerweise überhaupt keinen Begriff hatten. Sie konnten kaum auch nur von einem >Ding< sprechen. Was sie als griechisches Wort in diesem ganzen Bereich zu gebrauchen pflegten, ist das uns als Fremdwort nicht ganz fremde Wort pragma, das heißt das, worin man in der Praxis des Lebens verwickelt ist, was also nicht gegenübersteht und entgegensteht als etwas zu Überwindendes, sondern worin man sich bewegt und womit man es zu tun hat.*” Para la traducción de *heimisch werden*, véase *infra* nota 1082.

<sup>288</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 492 (VM 2, 388): “De hecho el surgimiento de mi «filosofía hermenéutica» no es en el fondo otra cosa que el intento de dar cuenta teóricamente del estilo de mis estudios y de mis clases. La praxis fue lo primero. Desde entonces me esforcé, casi angustiosamente, solamente en no decir mucho y no perderme en construcciones teóricas que no se cumplieran completamente en la experiencia.” (“*Tatsächlich ist die Entstehung meiner >hermeneutische Philosophie< im Grunde nichts anderes als der Versuch, über den Stil meiner Studien und meines Unterrichts theoretisch Rechenschaft zu geben. Die Praxis was das erste. Von jeher war ich fast ängstlich bemüht, nur nicht zu viel zu sagen und mich nicht in theoretische Konstruktionen zu versteigen, die nicht voll von der Erfahrung eingelöst würden.*”).

objetualizador se convierte en algo derivado e, incluso, una deformación de la originaria experiencia del mundo<sup>289</sup>. Estos fenómenos o “casos límite” (*Grenzfälle*) quedan sistematizados precisamente en ese artículo que, contraponiendo el pensamiento griego y la filosofía moderna, problematiza las fronteras de la objetividad (*Gegenständlichkeit*).

El primero de estos casos límite es la experiencia del cuerpo, una experiencia que preocuparía especialmente a Gadamer después de *Verdad y método*, tal y como queda constatado en el elenco de artículos recogidos bajo el título *Sobre el estado oculto de la salud*<sup>290</sup>. El análisis que hace de la experiencia de la corporalidad sigue siempre el mismo esquema: nuestro cuerpo, como nuestra salud, permanece siempre en un estado oculto y se resiste a ser aprehendido como objeto, como mera *extensión*. El cuerpo se vuelve objeto (por lo menos objeto de consideración) precisamente cuando sus funciones quedan interrumpidas, cuando la salud falta. Y decir que la salud falta es decir que se ha perdido ese equilibrio (*Gleichgewicht*) en el que se mantiene el ritmo de la vida (la respiración, los latidos del corazón, el sueño), un equilibrio en el que se mantiene el todo. Pero precisamente entonces, cuando se pierde, ya no está ahí y, en su no estar, se muestra. Y es entonces cuando nos volvemos hacia él: es en el dolor y el sufrimiento cuando nos volvemos desde la exterioridad hacia la interioridad, como bien muestra para el surgimiento de la espiritualidad la necesaria pasión de Cristo. Y es también entonces cuando nos presentamos ante aquel que puede hacer que nuestro cuerpo sane. Pero ¿en qué consiste la cura del cuerpo? Siguiendo la afirmación del *Fedro* (que aparece en el contexto de comparación de la retórica y la medicina), Gadamer sostiene que no se puede comprender la naturaleza del alma ni la naturaleza del cuerpo sin haber comprendido previamente la totalidad<sup>291</sup>. De ahí que la corporalidad no pueda ser aprehendida como mera parte: el cuerpo se da en un todo. Por eso, a pesar de la empresa objetivadora iniciada con la ciencia moderna, la medicina, que es el arte de curar el cuerpo, de restablecer el equilibrio, no se deja clasificar como una más entre las diferentes ciencias, cuya apuesta por la búsqueda de leyes inmutables que rijan de antemano el comportamiento de todas las cosas les lleva a hacerlas disponibles y controlables. El conocimiento del médico no es el de un científico que conoce leyes de funcionamiento del cuerpo y de sus trastornos y que, en consonancia, sabe cómo controlar y restablecer su funcionamiento por medio de la aplicación de

---

<sup>289</sup> La tesis doctoral de Csaba Olay, precisamente, trata de demostrar que el correlato de toda comprensión e interpretación no es de suyo ningún “objeto”, por lo que designa la hermenéutica gadameriana como una “fenomenología de las relaciones no-objetivas” (*Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*). Aunque este es el propósito que se perfila en su introducción, sin embargo, el desarrollo de esta demostración no llega a concretarse a lo largo de su investigación, que se centra, más bien, en un análisis de las distintas obras de Gadamer en orden cronológico. Cfr. C. Olay, *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Wurzburg, Königshausen & Neumann, 2007 (disertación WS 2005/2006, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, director: Günter Figal).

<sup>290</sup> *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993. Algunos de los artículos de este recopilatorio, aunque no todos, aparecerían también en el tomo cuarto de sus *Gesammelte Werke*. La traducción castellana de Nélida Machain se editó en Barcelona, Gedisa, 1996.

<sup>291</sup> Platón, *Fedro*, 270c.

ciertas sustancias. Como muestran los trastornos psicológicos (y su tratamiento por medio de psicofármacos), así como la psicosomatización, el cuerpo es un elemento complejo que cumple su función en un todo y, si es tratado meramente como un objeto de estudio, incluso parcelado por la creciente especialización (también en medicina), entonces no se conseguirá su restablecimiento. El médico no trata al paciente como mero objeto, como algo que está ahí, cuyas reglas de funcionamiento pueda conocer y, por lo tanto, controlar. Tratar una enfermedad no es controlarla. El médico no puede curar el cuerpo si no se ocupa también del alma, si no se ocupa de todo el ser (*das ganze Sein, hole ousía*) y sólo tratando con el todo podrá restablecer ese equilibrio que se pierde cuando acontece la enfermedad. Para ello, tendrá que tratar con el alma del paciente, es decir, conversar con él y tratarle en su absoluta individualidad<sup>292</sup>. Así, se muestra el límite de la empresa científica, cuya expansión al orden social ha llevado a un exceso de prescripciones y normas, a la burocratización de la vida<sup>293</sup>, que ha hecho que el hombre ya no se sienta en el mundo como en su hogar.

Además de la corporalidad, otro de los fenómenos que ayudan a establecer los límites de la objetividad es la propia libertad. Como ya establecía Kant, la libertad no es ningún hecho de la naturaleza, que pueda responder a leyes, sino que es precisamente un *factum* de la razón, sin el que no podríamos comprendernos a nosotros mismos, pues “sin la aceptación de la libertad no podría pensarse la razón práctica y, con ello, la existencia moral y social del ser humano”<sup>294</sup>. Este *factum* de la libertad no podían dejar de pensarlo los griegos acompañado del *ethos*, del ser social, que es aquello en lo que siempre estamos, lo que somos de antemano, y que, perfilando la posibilidad de toda decisión libre, no puede, sin embargo, ser nunca objeto, porque nosotros no somos nunca objeto para nosotros mismos. Precisamente a partir de esta inaccesibilidad de aquello en lo que siempre estamos se nos muestra un tercer fenómeno que se resiste a la objetivación: la autoconciencia. Como bien han mostrado los análisis de Nietzsche, de Freud y de la crítica de la ideología (la “escuela de la sospecha” que declara la “muerte del hombre”), la autoconciencia es una ilusión, el resultado de un conjunto de máscaras

---

<sup>292</sup> Este análisis lo realiza Gadamer de modo muy similar en los diferentes artículos del libro. Véase especialmente: “Apologie der Heilkunst” (1965), pp. 50-64, también recogido en GW 4, pp. 267-275 (ES, 45-57); “Leiberfahrung und Objektivierbarkeit” (1986), pp. 95-110 (ES, 87-100) y “Über die Verborgenheit der Gesundheit” (1991), pp. 133-148 (ES, 119-131).

<sup>293</sup> “Über die Verborgenheit der Gesundheit” (1991), ed. cit., p. 134 (ES, 120).

<sup>294</sup> “Sprache und Verstehen” (1970), GW 2, 187 (VM 2, 184): “*daß ohne die Annahme der Freiheit die praktische Vernunft des Menschen und damit das sittliche und gesellschaftliche Dasein des Menschen nicht gedacht werden können*”.

Gadamer se refiere aquí a la libertad como “*das Faktum der Vernunft*”, aunque, de suyo, el *factum* no es el de la libertad, sino el de la ley moral, a través de la cual se nos da noticia de la libertad, de tal manera que su realidad “es atestiguada precisamente por la interpelación de ese principio, por «la ley moral en mi corazón», a la que me reconozco *sujeto*, aunque yo no quiera, en el sentimiento de *respeto* que inmediatamente me infunde.” (J. M. Navarro Cordón, “Facticidad y trascendentalidad”, en R. Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 21-87, aquí: 83). Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, §7.

que esconden intereses o pulsiones inconscientes, el producto de mecanismos de defensa o estructuras de poder<sup>295</sup>.

La constatación de estos casos límite sirve como guía a la crítica a la noción de objetividad científica (implicada tanto en la *Gegenständlichkeit* como en la *Objektivität*) en la que Gadamer pone el acento para salvar otra noción de verdad y de ser (un propósito que, por cierto, se extiende a toda la obra de Gadamer y no sólo a *Verdad y método*), en continuidad con el modo en que Heidegger va tras lo cósmico de la cosa en “Das Ding”<sup>296</sup>, también en términos de distancias, de cercanía y lejanía. El propio Gadamer hará referencia a este artículo<sup>297</sup>, tratando de desvincular la “dignidad de la cosa” (*Würde des Dinges*) y la objetividad del lenguaje de la ontología de lo dado, que, según la lectura heideggeriana en *Ser y tiempo*, ha permitido el surgimiento de la ciencia moderna y la disponibilidad de las cosas. Para separarse de esta ontología de lo dado, Heidegger perseguirá en su conferencia la cosidad de la cosa, desvinculando la cosidad (*Dingheit*) de la objetividad (*Gegenständlichkeit*), que nace de ese posicionamiento ante las cosas que es la representación (*Vorstellung*)<sup>298</sup> o de su producción (*Herstellung*), que es también consecuencia de ese mismo posicionamiento ante las cosas. La cosa se aniquila en el pensar representativo, cuyo máximo exponente es la ciencia, que ofrece la disponibilidad de las cosas haciendo de ellas objetos. En esta medida, toda la historia del pensar occidental, que se ha movido en el horizonte del pensar representativo (entendido como ese pensar que hace del ser un objeto, algo que está puesto enfrente, *Gegen-stand*, algo, por tanto, presente), es la historia del ocultamiento de la cosa, del ser. Y en el ocultamiento de la cosa se oculta el mundo. En un intento por salir de ese pensar representativo, Heidegger se distancia del lenguaje de la metafísica (que se articula también en el horizonte de la representación, ocultando la cosa) e intenta definir la cosidad de la cosa a partir del significado del término *thing*, del antiguo alto alemán, que, como ya decíamos, refiere a la reunión para tratar un asunto en litigio. La cosa es, precisamente, la reunión, la coligación del *Geviert* (tierra, cielo, divinos y mortales) y el mundo no es, pues, objeto, sino el “juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales”<sup>299</sup>, por cuanto que cada uno de los Cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Evidentemente, de los Cuatro forman parte los mortales, aquellos que, precisamente porque pueden morir, porque son capaces de la muerte, “son la relación esenciante con el ser como ser” (*das wesende Verhältnis zum Sein als*

---

<sup>295</sup> “Die griechische Philosophie und das moderne Denken” (1978), GW 6, p. 6 s. (ANT, 259 s.; IS, 129 s.).

<sup>296</sup> M. Heidegger, “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000, pp. 167-187 (traducción de Eustaquio Barjau: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 143-159).

<sup>297</sup> GW 1, 460 (VM, 546). Véase el epílogo de Gadamer a la edición de Reclam de “El origen de la obra de arte: “Die Wahrheit des Kunstwerkes” (1960), GW 3, 260 s. (CH, 107 s.).

<sup>298</sup> Recorro aquí al significado de *vorstellen* como un “poner ante”, siguiendo con ello el significado etimológico de la palabra, también subrayado por Heidegger en la conferencia como un modo de posicionarse que hace surgir el objeto como lo que se encuentra “enfrente” (*gegen, ob*). Este mismo sentido queda recogido en la traducción de Barjau, que vuelca el término bien por ‘anteponer’, bien por ‘representar’.

<sup>299</sup> M. Heidegger, “Das Ding”, ed. cit., p. 172.



*Sein*)<sup>300</sup>, de tal manera que también el pensar forma parte de la esencia de la cosa, pero no el pensar representativo, sino el pensar rememorante (*andenkendes Denken*). Pero ahora no será ya el pensar el que haga de las cosas un objeto (el que sepulte la esencia de la cosa a la esencia de la objetividad), porque los mortales (y, por tanto, el propio pensamiento) forman parte del *Geviert* y, por tanto, son *parte* de la cosa. El hombre no hará de la cosa el objeto condicionado, que podrá pensar en contraposición a la “cosa en sí”, que se define como ese objeto que para nosotros no es objeto alguno<sup>301</sup>, lo incondicionado que es fundamento de todo lo condicionado. Por el contrario: nosotros, los mortales, “[s]omos –en el sentido estricto de la palabra- los condicionados”<sup>302</sup>, los *Be-Digten*, los concernidos por la cosa. De esta manera, no podemos concebir el mundo desde la categoría del objeto (posibilitada por el pensar representativo), porque con ella no hace sino ocultarse.

Precisamente para poder superar esta noción de objeto, nacida del pensar representativo que caracteriza tanto a la ciencia como a la filosofía modernas, Gadamer reconocerá seguir el proyecto heideggeriano de superación del horizonte trascendental (desde el que las cosas se proyectan desde lo puesto por el sujeto) pensando desde el centro del lenguaje<sup>303</sup>, puesto que la lingüisticidad es ese elemento (el cuarto y decisivo caso límite) que permite la apertura del ahí<sup>304</sup>. Así, el retorno desde el pensamiento moderno a la filosofía de los griegos, que, como apuntábamos, permite la superación del subjetivismo moderno y de la noción de objetividad correspondiente, se efectuará por medio de un pensamiento centrado en el lenguaje. Y es que es precisamente el fenómeno del lenguaje uno de los que muestra de un modo más convincente la no-objetividad (*Ungegenständlichkeit*), puesto que el lenguaje no puede usarse como un mero instrumento. Uno de los elementos que muestran esta imposibilidad de utilizar el lenguaje como instrumento es precisamente el modo como se realiza el lenguaje mismo, pues, al hablar, se produce precisamente el olvido del lenguaje como tal: cuando uno habla, se olvida del lenguaje, y sólo va tras la cosa misma que se presenta en él. De hecho, es este olvido del lenguaje una de las características a las que Gadamer constantemente alude en su afán por delimitar la esencia del lenguaje. Así, en “Hombre y lenguaje”, por ejemplo, Gadamer sitúa este olvido del lenguaje como su primer elemento constitutivo: “La realización efectiva del lenguaje (*der wirkliche Vollzug der Sprache*) hace que este desaparezca completamente detrás de lo que en cada caso se dice en él”<sup>305</sup>. Por eso él mismo ilustra en alguna ocasión esta característica con una anécdota acerca de su hija, explicando cómo esta, siendo aún una niña, les preguntó cómo se escribía “fresas” (*Erdbeeren*) y que, cuando se lo dijeron, esta manifestó:

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>303</sup> “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975), GW 10, 99 (GH, 25): “Quien piensa el «lenguaje» se mueve ya siempre en un más allá de la subjetividad.” (“*Wer >Sprache< denkt, bewegt sich schon immer in einem Jenseits der Subjektivität.*”)

<sup>304</sup> “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik” (1983), GW10, 105; GH, 33).

<sup>305</sup> “Mensch und Sprache” (1965), GW 2, 151 (VM 2, 149): “*Der wirkliche Vollzug der Sprache bringt sie selbst ganz hinter dem zum Verschwinden, was jeweils in ihr gesagt wird.*”

“¡Qué raro! Cuando la oigo así, ya no comprendo la palabra en absoluto. Sólo cuando la vuelvo a olvidar, estoy en la palabra.”<sup>306</sup> Esta anécdota, en realidad, no hace sino arrojar luz sobre una experiencia que alguna vez hemos tenido todos: en la tematización del lenguaje se produce una extrañeza peculiar, la que sentimos cuando, de repente, ya no reconocemos como propio algo en lo que siempre hemos estado, como, por ejemplo, en el análisis de la estructura gramatical y sintáctica del lenguaje. Cuando tratamos el lenguaje como objeto, no estamos en él y, de hecho, el lenguaje no funciona como lenguaje cuando se produce esta tematización. El lenguaje sólo se cumple como tal y tiene su rendimiento propio cuando no es objeto de consideración, sino cuando estamos en él. Y esto ocurre por la propia esencia del lenguaje en tanto que *Darstellung*, porque tener un lenguaje es tener un mundo, de tal manera que el lenguaje desaparece como lenguaje y sólo adquiere valencia ontológica en tanto que presentación del mundo. Estar en el lenguaje, en este sentido, es estar en el mundo y, si tematizamos el lenguaje, por ejemplo, como lo hace la ciencia, en tal caso, como diría tan acertada a la par que inocentemente la hija de Gadamer, “ya no estamos en él en absoluto”, por lo que incurrimos en un grave extravío al llevar a cabo una tematización semejante, porque estamos desvirtuando su propio carácter, estamos haciendo de él un mero signo que sólo adquiere su valencia en lo por él significado, estamos haciendo un *Abbild* cuya único valor se encuentra en su referencia a un *Urbild*.

Por ello es una deformación de la esencia del lenguaje, como hemos visto, su consideración como un mero sistema de signos que pudieran ser utilizados para designar algo que se da de antemano y que fuera, en este sentido, su “objeto” (*Gegenstand*). Por eso carece de sentido el intento por realizar cualquier lenguaje artificial que tratara de elaborar un sistema de signos que hicieran referencia al mundo o en el que se presentase el mundo de un modo universalmente válido, como ocurre, por ejemplo, con el lenguaje de la Matemática. En efecto, el lenguaje matemático es producto de la empresa objetivadora en la medida en la que, por así decirlo, la razón, ocupada consigo misma, ha producido todo un mundo-objeto (*Gegenstandswelt*) por medio del pensamiento y de la formación de un conjunto de conceptos exactos<sup>307</sup>. En esta dirección han trabajado también las ciencias naturales e incluso la filosofía analítica y cierta rama de la filosofía de la ciencia. Y precisamente de ahí proceden algunos intentos por realizar un lenguaje artificial unívoco que pudiera resolver todos los problemas de la filosofía y contra los que Gadamer se posiciona, pues desvirtúan el lenguaje mismo, que siempre presupone un lenguaje natural, la lengua materna, que, en tanto *Darstellung*, según estamos viendo, es ya una “articulación del mundo”<sup>308</sup>. Por eso es imposible un nuevo comienzo en la formación de conceptos, la articulación de un lenguaje artificial ideal y perfecto, pues todo lenguaje artificial se construye sobre la

---

<sup>306</sup> “Begriffsgeschichte als Philosophie” (1970), GW 2, 85 (VM 2, 88): “Komisch, wenn ich das so höre, verstehe ich das Wort überhaupt nicht mehr. Erst wenn ich es wieder vergessen habe, bin ich in dem Worte drin.”

<sup>307</sup> *Ibid.*, 79 (VM 2, 82 s.).

<sup>308</sup> *Ibid.* (VM 2, 83).

base de la lengua materna, que articula la experiencia humana del mundo. Por ello debemos desvincular el término de presentación gadameriano del término tal y como lo usara Wittgenstein cuando, en el *Tractatus*, definía el lenguaje como imagen o figura (*Bild*) que presenta un posible estado de cosas. El primer Wittgenstein, en efecto, concibe el lenguaje figurativamente, como un conjunto de proposiciones con sentido y define sentido como una cualidad de las proposiciones para referirse a un posible estado de cosas. Lo presentado en la proposición es lo que la dota de sentido (2.221: “Lo que la imagen presenta es su sentido”). De ahí que Wittgenstein conciba que a cada elemento de la proposición le corresponde un elemento en una realidad posible (2.131: “Los elementos de la imagen representan (*vertreten*) en la imagen los objetos”) y que es esta coordinación entre los elementos de la proposición y los elementos de las cosas la que permite que pueda haber una relación figurativa (2.1514: “La relación figurativa (*abbildende Beziehung*) se basa en las coordinaciones de los elementos de la imagen y de las cosas”). Pero para que pueda darse esa relación, la proposición y la realidad deben tener algo en común: eso a lo que Wittgenstein llama la “forma de figuración” (*Form der Abbildung*): “La imagen tienen en común con lo figurado la forma lógica de figuración” (2.2). De este modo, aunque Wittgenstein concibe el lenguaje en términos figurativos, lo que él está investigando no es el lenguaje como el elemento en el que el mundo se hace mundo, de tal manera que el término de *Darstellung*, *Bild* y *Abbildung* en Wittgenstein no están transidos de la misma significación ontológica que en Gadamer. Así, mientras que Gadamer concibe que el mundo se hace mundo en su presentación (de tal manera que el propio concepto de presentación pertenece a la realidad, porque la realidad es inseparable de su acceso al lenguaje), sin embargo para Wittgenstein el lenguaje es una suerte de herramienta que nos permite alcanzar la realidad (2.1511: “La imagen está *así* enlazada con la efectividad; llega hasta ella”) y cuyo valor se encuentra en el mero remitir de la imagen a las cosas. No hay, como en Gadamer, una inseparabilidad entre el lenguaje y el mundo, sino un mero remitir del lenguaje a las cosas. Como consecuencia de este planteamiento, las palabras, tal y como las concibe Wittgenstein, son meras herramientas. Pero ¿cómo ha podido el lenguaje convertirse en un instrumento? Como señala Esquisabel, precisamente cuando la palabra se convierte en un signo, cuyo valor ontológico es el de la mera referencia y, por tanto, el de la mera correspondencia o no correspondencia con un mundo que se encuentra “fuera” del lenguaje mismo, es entonces, dice, cuando el lenguaje puede convertirse en instrumento<sup>309</sup>. Pero el uso del lenguaje, dirá Gadamer, no es de ningún modo el uso de algo, porque el lenguaje no es signo, sino *Darstellung*, mimesis, y estamos en el lenguaje como en un elemento, como peces en el agua<sup>310</sup>: estar en el lenguaje es estar en el mundo.

---

<sup>309</sup> O. M. Esquisabel, *Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H.-G. Gadamer*, en M. Wischke y M. Hofer (eds.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 282-301, aquí: 286 s.

<sup>310</sup> “Mit der Sprache denken” (1990), GW 10, 349.

De hecho, frente a la concepción de Gadamer acerca de la inseparabilidad de mundo y lenguaje, la posición wittgensteiniana va a conducir a la delimitación del lenguaje con sentido frente al lenguaje sin sentido y a la construcción de un lenguaje ideal (el de la lógica) que será el único que, al referirse a un posible estado de cosas, pueda tener sentido. El resto de lenguajes, los que no refieren a un posible estado de cosas, carecen de sentido, por lo que no podrán ser verdaderos ni falsos. Evidentemente estos lenguajes son todos aquellos discursos que no refieren a un mundo posible y, por tanto, todas las proposiciones de la filosofía, incluyendo la suya propia, por lo que las últimas proposiciones del *Tractatus* acaban sentenciando que sólo quien supera las proposiciones de su libro (quien tira la escalera después de haber subido) es quien ve correctamente el mundo (6.54) y que “[d]e lo que no se puede hablar hay que callar” (7). De este modo, Wittgenstein, en su concepción, se desvincula del lenguaje natural como ese medio en el que, como decíamos, vive el hombre y que le hace accesible el mundo y viene a considerarlo, desvinculado de toda praxis vital, como una herramienta que, de seguir las depuraciones propuestas por él, ha de servirnos para alcanzar el conocimiento y para separar lo que es conocimiento (la ciencia natural) de lo que no lo es (por ejemplo, todas las proposiciones de la filosofía).

En este sentido, como también ha señalado Esquisabel<sup>311</sup>, la posición gadameriana con respecto del lenguaje se conecta no sólo con la crítica heideggeriana al pensar calculador que hace del mundo natural y humano un conjunto disponible de cosas, sino también con la crítica romántica a la *characteristica universalis* leibniziana<sup>312</sup>. Y es que en el lenguaje se produce un acercamiento al mundo de una forma viva e histórica que no puede lograr ningún lenguaje artificial. Cuando Gadamer subraya la *Sachlichkeit* del lenguaje, no está pensando en la capacidad del lenguaje para referirse a un posible estado de cosas (como hemos visto que hacía Wittgenstein), que, por tanto, nos las hiciera disponibles, sino que está pensando en cómo el mundo accede a su presentación en el lenguaje y separa el fenómeno del lenguaje de cualquier tipo de intento de control por parte del sujeto. Por eso, en “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas” (un precioso artículo de *Verdad y método II*)<sup>313</sup>, Gadamer vuelve a insistir en la constitución lingüística del mundo, separando nítidamente entre dos modos de conducirse con respecto a las cosas. El primer modo de conducirse con respecto a las cosas es el que sitúa todo propósito epistemológico en la “cosa en sí”, que queda siempre enfrentada,

<sup>311</sup> O. M. Esquisabel, *op. cit.*, p. 288.

<sup>312</sup> F. D. E. Schleiermacher, “Über den allgemeinen Schematismus und die Sprache” (Vorlesung von 1822), en *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995<sup>6</sup>, editado por Manfred Frank, pp. 443-467, aquí: 465: “La absoluta identidad del saber sólo puede surgir cuando el factor individual estuviera completamente eliminado. Pero esto sólo es posible bajo el presupuesto de un lenguaje absolutamente universal. Ahora bien, no hay ningún medio para producir un lenguaje semejante, aunque es también un producto de la función intelectual. Pues el lenguaje no está enteramente bajo el dominio de la construcción y se aferra al ámbito de la naturaleza.” (“*Absolute Identität des Wissens kann nur entstehen, wenn der individuelle Faktor ganz eliminiert wäre. Das aber ist nur unter der Voraussetzung einer absolut allgemeinen Sprache möglich. Nun gibt es aber kein Mittel, eine solche Sprache zustandezubringen, wenngleich sie auch ein Produkt der intellektuellen Funktion ist. Denn die Sprache steht nicht überall unter der Botmäßigkeit der Konstruktion und hält am Naturgebiete fest.*”).

<sup>313</sup> “Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge” (1960), GW 2, 66-76 (VM 2, 71-80).

como hemos visto, a un sujeto. Sin embargo, dice Gadamer, este modo de conducirse (que es común al proceder científico y a cierto tipo de filosofía que, frente a los devaneos del sujeto como constituyente, trata de afirmar “la naturaleza de la cosa”) desemboca en la problemática de la metafísica clásica, que tiene que dar cuenta de la correspondencia entre la cosa y el alma, correspondencia que sólo es posible por medio un ser infinito que, creador de ambas, garantiza la adecuación del alma a la cosa. Frente a este modo de conducirse que precisa de una justificación teológica, se puede garantizar la correspondencia del alma y la cosa, según Gadamer, si no se persigue “la naturaleza de la cosa”, sino que se toma en consideración “el lenguaje de las cosas”<sup>314</sup>. No son las estructuras subjetivas las que constituyen las condiciones de aparición del objeto en general, ni es la cosa en sí la que pone las condiciones, sino que la constitución de la cosa se presenta en el propio lenguaje, que no es un instrumento ni una creación de un sujeto, sino que cosa y sujeto se encuentran en el lenguaje. Igual que la obra de arte no encuentra una explicación satisfactoria como mera producción de un genio, como un producto de un diseño, porque en ella acontece algo que va más allá de la subjetividad de su creador, igualmente el lenguaje no es mero instrumento o producto del hombre para alcanzar la cosa, sino que el lenguaje es el medio en el que puede acontecer la correspondencia entre la cosa y el alma<sup>315</sup>. El mundo se hace mundo en su acceder al lenguaje y el mundo le es accesible al hombre en el lenguaje.

Sin embargo, que el mundo sea inseparable del lenguaje no desemboca en el relativismo, como si a cada lenguaje, a cada idioma, le correspondiera un mundo distinto. Por eso Gadamer dice que cabría seguir manteniendo la expresión de “mundo en sí”, aunque esta noción no es ya ese concepto límite que se encuentra como lo opuesto (e inaccesible) a nuestra percepción. El mundo en sí, en consonancia con la concepción fenomenológica de la “cosa en sí” como el continuo de los diferentes matices o escorzos de la cosa presentes en la percepción (tal y como la concibe Gadamer en su lectura del §41 de las *Ideas* husserlianas), es el continuo de las diferentes *Weltansichten*, de los diferentes lenguajes, sólo que, a diferencia de la percepción de la cosa tal y como la concibe Husserl, los diferentes matices o escorzos no son diferentes ni excluyentes, sino que cada matiz o escorzo contiene potencialmente cualquier otro<sup>316</sup>. Por eso el aprendizaje de una lengua extranjera no supone el abandono de nuestro propio lenguaje, es decir, de nuestra relación con el mundo, sino una ampliación y enriquecimiento de esta relación, porque todo lenguaje “no sólo tiene su propia verdad *en sí*, sino también una verdad propia *para nosotros*”<sup>317</sup>.

---

<sup>314</sup> *Ibíd.*, 70 s. (VM 2, 75 s.).

<sup>315</sup> *Ibíd.*, 75 s. (VM 2, 79 s.).

<sup>316</sup> GW 1, 451 s. (VM, 536 s.).

<sup>317</sup> *Ibíd.*, 445 (VM, 530): “*Sie hat nicht nur ihre eigene Wahrheit in sich, sondern auch eine eigene Wahrheit für uns.*” Véase también GW 1, 457 (VM, 543).

No sin razón, quizá, se le ha criticado a Gadamer el hecho de que la incorporación de la lengua extranjera a la propia y, por tanto, del mundo extraño al mundo propio que tiene lugar cuando aprendemos una lengua extranjera o cuando realizamos una traducción limite la posibilidad de criticar lo propio por lo extranjero. En este sentido, la posición de Gadamer se opone a la de Pannwitz, citada por

Así pues, toda la experiencia humana del mundo es lingüística y lo es de un modo absoluto, de tal manera que es la propia estructura expositiva del lenguaje la que define la objetividad propia del lenguaje, que hace accesible el mundo. Por eso es en la propia lingüisticidad (y la *Sachlichkeit* que le es propia) en la que se funda, como relatividad, tanto la *Gegenständlichkeit* como la *Objektivität*, que serían posicionamientos relativos (no absolutos) con respecto al ser: “la objetividad (*Gegenständlichkeit*) que conoce la ciencia, y a través de la cual esta alcanza la objetividad (*Objektivität*) que le es propia, pertenece a la relatividades que están comprendidas en la relación del lenguaje con el mundo”<sup>318</sup>. Así pues, el proceder objetualizador de la ciencia sólo puede comprenderse como una de las posibilidades abiertas por el propio lenguaje, aunque este proceder no respete la dignidad de la cosa, al hacer de ella algo dado, que se define, por tanto, sólo por referencia a un sujeto. Esta relación entre la objetividad lingüística y el proceder científico se entiende bien a partir de la posibilidad del distanciamiento con respecto a la cosa. En efecto, cuando aprehendemos lingüísticamente algo que hemos vivido, una experiencia, se produce un distanciamiento con respecto a lo vivido y experimentado que permite dominarla, anulando así sus efectos abrumadores. Aunque este distanciamiento propio del lenguaje no es el distanciamiento propio del proceder científico (que, al hacer de las cosas objetos, los vuelve disponibles), sin embargo, sí que se funda en la propia capacidad del lenguaje para hablar de estados de cosas. De hecho, el proceder científico, y toda filosofía que maneja el concepto de “ser-en-sí”, trata de distanciarse de la cosa para atenerse a lo que hemos visto que también Gadamer llamaba “la naturaleza de la cosa”. Pero este distanciamiento pasa por alto la mutua pertenencia entre lenguaje y cosa, pertenencia fundada en la estructura del lenguaje como presentación.

Es precisamente esta estructura expositiva, que impide la separación de mundo y lenguaje del mismo modo que impide la separación de mundo y arte, la que se manifiesta en el poder ejercido por el lenguaje. Como veíamos a propósito del análisis de la obra de arte, el poder de las imágenes se funda en la *Darstellung*, porque en la

---

Walter Benjamin, para quien las traducciones “parten de un principio falso, pues quieren convertir en alemán lo griego, indio o inglés en vez de dar forma griega, india o inglesa al alemán. Tienen un mayor respeto por los usos de su propia lengua que por el espíritu de la obra extranjera (...) El error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la extranjera lo sacuda con violencia.” (“La tarea del traductor”, en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Sur, 1967, p. 87). Cfr. E. Lindig Cisneros, “El lenguaje y el mundo: la lectura gadameriana de la filosofía del lenguaje de Humboldt. Sobre el inciso 1 del capítulo 14 de *Verdad y método*”, en M. Aguilar Rivero (coord.), *Entresurcos de Verdad y Método*, México, UNAM, 2006, pp. 207-220 y “Sobre la extranjería de las lenguas”, en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coord.), *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, México, UNAM, 2007, pp. 143-149. Sin embargo, la concepción gadameriana de la traducción no excluye la crítica, sino que la presupone, en la medida en que el enfrentamiento con mundos ajenos obliga a la reconsideración del mundo propio, si es que ha de producirse la incorporación del mundo ajeno a nuestro lenguaje y nuestro mundo. En realidad, esta sería el mismo tipo de crítica que le haría Habermas, que considera que en el concepto de *Horizontverschmelzung* (“fusión de horizontes”) tiene lugar una aceptación acrítica de lo ajeno.

<sup>318</sup> GW 1, 454 (VM, 539 s.): “*Dagegen gehört die Gegenständlichkeit, welche die Wissenschaft erkennt und durch die sie die ihr eigene Objektivität erhält, mit zu den Relativitäten, die von dem Weltbezug der Sprache umgriffen werden*”.

imagen está plenamente presente lo presentado por ella. Igualmente ocurre con el lenguaje: el poder del lenguaje se basa en que en él está plenamente presente lo dicho. Por eso, el distanciamiento platónico con respecto al lenguaje del *Crátilo* recuerda mucho a la lucha iconoclasta, pues, igual que los primeros cristianos eran conscientes del “poder de las imágenes”, también Platón era consciente del “poder de las palabras” (*dýnamis tōn onomatōn*) que parecía conducir a la tecnificación del lenguaje realizado por los sofistas, cuyo arte residía en la construcción de discursos que, por así decir, convencían al alma, con independencia de que lo que dijeran fuera verdadero o falso. La crítica platónica, como hemos visto, trata de distanciarse de esta tecnificación y su dialéctica trata de conducirse a un más allá del lenguaje (la idea, el *eidos*), cuyo conocimiento caracterizaría al filósofo frente al sofista. Sin embargo, a pesar de esta crítica del *Crátilo*, que parecería conducir a una devaluación del lenguaje y, con ello, el olvido del lenguaje en la historia de la filosofía (tal y como la expone Gadamer en la tercera parte de *Verdad y método*), el pensamiento platónico no puede pensar con independencia del lenguaje, como si el pensamiento pudiera tener lugar sin este. Por eso, dirá Gadamer, el pensamiento griego nunca tratará de elaborar un lenguaje artificial que pudiera superar ese poder del lenguaje y hacer disponibles las cosas<sup>319</sup>. Y es que el pensamiento griego piensa desde la *Sachlichkeit* del lenguaje: es el lenguaje el que nos hace accesible el mundo y en ello, precisamente, reside su poder, porque en el lenguaje está plenamente presente el mundo, igual que se encarna plenamente el mundo en la obra de arte. En este sentido, hay una continuidad entre la palabra y la imagen, entre el lenguaje y la obra de arte, cuyo rendimiento ontológico trataremos de especificar en lo que sigue.

---

<sup>319</sup> *Ibíd.*, 459 (VM, 545).

### ***I.3. Palabra e imagen, verdad y ser: primer rendimiento ontológico de la noción de *Darstellung****

“So lernt ich traurig den verzicht:

Kein ding sei wo das wort gebricht.”

(Stefan George: “Das Wort”)

“Ninguna cosa sea donde la palabra quiebra”. El último verso del conocido poema de Stefan George, “La palabra”, resuena en la cabeza de Gadamer, lector atento de los conocidos análisis que del mismo hiciera Heidegger en dos de los artículos, antes conferencias, recogidos en *De camino al habla*<sup>320</sup>. Prueba de ello es sin duda la cita del verso que aparece en las últimas páginas de *Verdad y método*<sup>321</sup>. Es la mutua pertenencia entre la palabra y la cosa, entre ser y lenguaje, aquello a lo que apunta el poema de George y también el lazo en el que probablemente Gadamer ve el parentesco entre el poeta y el pensamiento heideggeriano<sup>322</sup> con el que él mismo se encuentra en este punto también emparentado, sólo que en Gadamer es la noción de *Darstellung*, tal y como tratamos de defender aquí, la que vertebra su concepción ontológica: “ser es presentarse”<sup>323</sup>, “ser es *lenguaje*, es decir, *presentarse*”<sup>324</sup>. El mismo Günter Figal reconoce, sin desarrollarlo, que es la noción de *Darstellung* la que organiza la filosofía hermenéutica<sup>325</sup>. En efecto, esta noción, según la interpretación que hemos hecho hasta ahora tanto en su aparición en el análisis gadameriano de la obra de arte como en el análisis del lenguaje, permite a Gadamer superar, en un primer momento, las abstracciones estética y lingüística que, como también hemos visto, atraviesan cierta concepción del arte y cierta concepción del lenguaje que, a ojos de Gadamer, no permiten alcanzar la esencia ni del arte ni del lenguaje. La abstracción estética, que distingue entre forma y contenido, entre presentación y presentado, entre la imagen y el prototipo (*Bild* y *Urbild*), así como entre arte y mundo, refería a cierta concepción del arte que, en última instancia, hemos visto ligada a la concepción instrumentalista del lenguaje como signo. La superación de ambas abstracciones, de ambas *distinciones*, se realiza a través de la noción de *Darstellung* entendida como mimesis, lo cual abre el horizontes para reformular las relaciones entre el arte y el mundo, entre lenguaje y ser: ni el arte es mera copia del mundo ni el lenguaje es un mero signo que refiere al ser, como si arte y lenguaje oficiaran de sustitutos o meros indicadores de una realidad

<sup>320</sup> M. Heidegger, “Das Wesen der Sprache” y “Das Wort”, en *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit. (traducción española en *De camino al habla*, ed. cit.).

<sup>321</sup> GW 1, 491 (VM, 584).

<sup>322</sup> Cfr. “Der >eminente< Text und seine Wahrheit”, GW 8, 295 (AP, 109).

<sup>323</sup> GW 1, 488 (VM, 578): “*Daß Sein Sichdarstellen ist...*”

<sup>324</sup> *Ibid.*, 490 (VM, 581): “*Gehen wir von der ontologischen Grundverfassung aus, wonach Sein Sprache, d. h. Sichdarstellen ist...*”

<sup>325</sup> “*Darstellung* es el concepto fundamental de la filosofía hermenéutica” (G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 17).



trascendente. Tanto el arte como el lenguaje, según hemos visto, gozan de autonomía con respecto al mundo, de tal manera que el mundo es mundo en la medida en que accede a su presentación, ya sea en el arte, ya sea en el lenguaje. En esta medida, la noción de *Darstellung* permite superar las abstracciones estética y lingüística apelando a una no-distinción entre forma y contenido, presentación y presentado, obra-palabra y mundo. Igual que hay una unidad inseparable entre la imagen y el prototipo (tal y como hemos visto a través del análisis de la imagen realizado por Gadamer), hay una unidad inseparable entre palabra y cosa: el mundo es mundo en la medida en que accede a su presentación, la presentación transforma al mundo.

En este respecto, carece de sentido plantear la relación entre arte y mundo o lenguaje y ser en los términos de la verdad entendida como *adaequatio*, noción implícita en la concepción del lenguaje como signo y del arte como copia. Y es que la verdad sólo puede ser comprendida como *adaequatio* desde la concepción del lenguaje como signo, es decir, que la *adaequatio* sólo puede ser una noción pertinente de verdad allí donde el lenguaje se reduce a la proposición (en Aristóteles o en Wittgenstein, por ejemplo) y, en última instancia, como veíamos a propósito de la cercanía entre los análisis heideggeriano y gadameriano de la obra de arte, donde el arte (y el lenguaje) se conciben como producto de un sujeto y el pensamiento aparece en la forma de la conciencia y la representación (*Vorstellung*) que puede ser adecuada o no a la realidad de la cosa. Sin embargo, ¿qué tipo de verdad acontece allí donde el lenguaje no es un conjunto de proposiciones sino que es presentación? ¿Qué tipo de verdad acontece allí donde, mediante la apelación al lenguaje, se trata de superar no sólo el pensar representativo moderno, sino, además, el hacer objetualizador de la ciencia moderna que no ha sabido salvar, como decíamos, la “dignidad de la cosa”? Para contestar a esta pregunta, será preciso volverse no a la verdad de la proposición, sino a la verdad de la palabra, tal y como la ilustra Gadamer, entre otros, en su artículo “De la verdad de la palabra”<sup>326</sup>. El lugar de la verdad, dirá Gadamer, no es la proposición, sino la palabra. De ahí que, de nuevo, y a propósito del lenguaje, no sea pertinente el uso de la tradicional definición de verdad como *adaequatio rei et intellectus*.

Para explicar cómo acontece la verdad en la palabra hay que analizar la palabra, pero no cualquier palabra, sino la verdadera palabra, aquella que en un sentido eminente puede decirse tal. Para llevar a cabo este análisis, Gadamer distingue, en este y en otros artículos<sup>327</sup>, entre dos tipos de lenguaje: el lenguaje cotidiano, que acontece como un medio de comunicación y, por lo tanto, en cuyo uso la palabra se pierde en lo dicho, y el lenguaje eminente, en el que la palabra está por ella misma y, por lo tanto, aquel en el que el lenguaje aparece por sí y en sí mismo. Sólo en este último tipo de lenguaje, en el que la palabra está por ella misma, puede acontecer la palabra en su sentido más propio.

---

<sup>326</sup> GW 8, 37-57 (AP, 15-48).

<sup>327</sup> Cfr. “Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit” (1971), GW 8, 70-79 (EH, 111-122).

Y ser palabra “significa ser diciente” (*sagend sein*)<sup>328</sup>, de manera que se tratará de encontrar las palabras que son más dicientes (*die am meisten sagend sind*)<sup>329</sup>. Por eso, en un sentido metodológico, en el afán de encontrar este tipo de palabras, Gadamer se vuelve al texto, porque ahí aparece la palabra aislada. Este ser diciente aislado de la palabra será precisamente lo que caracterice al lenguaje en un sentido eminente y que Gadamer llamará “declaración” (*Aussage*). La palabra *Aussage*, que el mismo Gadamer reconoce extraer de la exégesis teológica y de la estética literaria, permite subrayar que de lo que se trata es de lo dicho como tal, sin retroceder a la ocasionalidad del autor, y que su significado se hace visible sólo a través de la interpretación del texto como un todo<sup>330</sup>. Lo que hace que el lenguaje sea considerado *Aussage* no es sólo que esté escrito, pues no todo lo escrito tiene el carácter de declaración, de testimonio. *Aussage* es una palabra dicha y no sólo una palabra que transmite algo (como las notas que escribimos para recordar algo). En este sentido, podemos distinguir tres tipos de textos que son *Aussage*: los textos religiosos, los textos jurídicos y los textos literarios, en un sentido amplio. No obstante, estos tres tipos de textos tienen, a su vez, en tanto declaraciones, un carácter diferenciado, que trataremos de precisar, siguiendo el texto de Gadamer.

Por una parte, los textos religiosos son declaraciones en el sentido de la palabra dada, de la promesa (*Zusage*), por lo que tienen la característica ineludible de tener que ser aceptados. El mensaje de los Evangelios, por ejemplo, y el de toda la teología revelada (la de las tres religiones del libro) no es un simple mensaje, sino que precisa ser comprendido como una promesa y, por lo tanto, sólo encuentra su cumplimiento en su aceptación por parte de un creyente. Para clarificar este carácter de la palabra dada, Gadamer pone un ejemplo de una promesa hecha en la vida cotidiana. Pensemos en ese hombre que le promete a su mujer que no va a beber más. Por supuesto, la mujer ha comprendido hace tiempo que su esposo no puede mantener la palabra y, por eso, no lo acepta y le dice que no puede creerle<sup>331</sup>. En este caso, la palabra no es aceptada y, al carecer de carácter vinculante, no hay promesa. Lo que constituye, pues, el carácter de la promesa es su aceptación y, sin ella, carece de sentido en tanto que palabra, ya no es una palabra dada. Por eso, la característica propia de los textos religiosos en tanto que declaraciones o testimonios es la de su aceptación como promesa.

Por otra parte, los textos jurídicos, en tanto declaraciones, exigen ser promulgados y, en este sentido, tienen siempre el carácter de una proclamación (*Ansage*). Esto se ve claramente en que la validez de una ley comienza en el momento mismo de su proclamación y no antes. Por eso Gadamer denuncia la llamada “lex van der Lubbe” de 1933<sup>332</sup> que pretendía tener carácter retroactivo y servir para el enjuiciamiento de actos anteriores a la fecha de proclamación: y es que si algo caracteriza a los textos jurídicos, sean del carácter que sean (ordenanzas, decretos, constituciones, juicios, etc.) es su

<sup>328</sup> “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 40 (AP, 20).

<sup>329</sup> *Ibíd.* (AP, 20 s.)

<sup>330</sup> *Ibíd.*, 41 (AP, 21 s.).

<sup>331</sup> Cfr. “Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit” (1971), GW 8, 74 (EH, 115).

<sup>332</sup> *Ibíd.*

pretensión de validez, que es coetánea con el momento de su promulgación, es decir, con su estar escrita. Una ley todavía no escrita (no promulgada) no tiene validez.

Finalmente, Gadamer reconocerá el carácter específico de los textos literarios, que serán en un sentido eminente *Aussagen*, declaraciones. Como el mismo Gadamer aclara, el prefijo *aus-* expresa una pretensión de completitud (*Vollständigkeit*), de manera que toda declaración, como la de un testigo ante un juicio, tiene ese carácter de completitud: el testigo no puede callarse ni introducir nada, sino que debe decirlo todo<sup>333</sup>. En este sentido, el término *Aussage* refiere también al enunciado, de manera que es un término usual en la lógica proposicional (y en la filosofía que piensa desde ella) y en el análisis sintáctico. Sin embargo, cuando Gadamer utiliza aquí el término lo hace en su connotación jurídica, de tal manera que lo dicho, el enunciado, dice aquí de un modo completo (como él mismo ha aclarado en referencia a la partícula *aus-*) y además dice arrojando luz sobre lo dicho (sobre los hechos, podríamos decir en un lenguaje jurídico) y, en este sentido, el enunciado debe ser comprendido como una “declaración”. Y este modo de decir que apunta a la perfección es precisamente lo que caracteriza a los textos literarios, en los que acontece la palabra en el sentido más propio. Se podría decir, siguiendo a Heidegger: “Como los colores son más relucientes en la obra pictórica, la piedra más resistente en la obra arquitectónica, así la palabra dice más que nunca en la obra poética.”<sup>334</sup>. En la obra poética la palabra dice más. Esa es la tesis de Gadamer (como también lo era la posición de Heidegger). Porque lo que caracteriza a los textos poéticos es precisamente la anulación de toda referencia al mundo, tal y como hemos visto que acontece con toda obra de arte. El texto poético no copia el mundo, sino que es su transformación. Aquí también acontece lo mismo que con toda obra de arte, la *Verwandlung ins Gebilde*<sup>335</sup>, que dota al lenguaje poético de una autonomía total: “Las conformaciones poéticas son «conformaciones» en un nuevo sentido, son «textos» en un sentido eminente. El lenguaje aparece aquí en su completa autonomía. Está por sí y se detiene, mientras que, de otro modo, las palabras son sobrepasadas por la dirección intencional del discurso, que las deja atrás.”<sup>336</sup>

Y para comprender bien el ser dicente de la palabra poética es necesario volverse a lo dicho en el decir, que sólo podrá comprenderse, a su vez, a la luz del rendimiento ontológico de la noción de *Darstellung*, tal y como lo veíamos a propósito del análisis de la imagen. La palabra dice como la imagen presenta. En ambos el *Urbild* accede a su presentación: “La historia que se narra, por realista que sea, o la situación que es evocada por un poema lírico no copian nada efectivo. Más bien lo presentado se eleva a una universalidad válida y a una duración permanente. Alcanza la dimensión de lo

---

<sup>333</sup> Ibid., 74 s. (EH, 116).

<sup>334</sup> “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 46 (AP, 30): “Wie die Farben im Bildwerk leuchtender sind, der Stein im Bauwerk tragender ist, so ist im Dichtwerk das Wort sagender als je sonst.”

<sup>335</sup> Ibid., 53 (AP, 42).

<sup>336</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 508 (VM 2, 402): “Dichterische Gebilde sind in einem neuartigen Sinne >Gebilde<, sie sind in eminenter Weise >Texte<. Sprache tritt hier in ihrer vollendeten Autonomie heraus. Sie steht für sich und bringt sich zum Stehen, während sonst Worte durch die Intentionsrichtung der Rede überholt werden, die sie hinter sich lässt.”

válido y de lo verdadero, precisamente porque no es ninguna copia (*Abbild*).”<sup>337</sup> Así, recordando a Aristóteles, a quien Gadamer cita a este respecto en esta y otras ocasiones, como ya hemos dicho, la poesía es más filosófica que la historia, porque la poesía no presenta lo real concreto, como la historia, sino una efectividad idealizada<sup>338</sup>. La palabra poética no describe ni esta ni aquella realidad. Así, por ejemplo, la escalera por la que cae Smerdiakov descrita por Dostoiewski en *Los hermanos Karamázov* no es esta ni aquella escalera, no es ninguna realidad concreta y, sin embargo, la lectura del pasaje despierta en cada uno una imagen precisa de cómo es, de tal manera que cada lector podría decir de un modo preciso cómo es la escalera, aunque, en rigor, ninguno de los lectores coincidiese en su descripción. Con la palabra poética aparece la escalera, aunque nadie pueda decir cómo era realmente y, en todo caso, tal pregunta se manifiesta al cabo como carente de sentido<sup>339</sup>.

Y es que la palabra poética no se cumple en lo dicho, no desaparece ella misma para hacer aparecer un contenido en el que encontrara su cumplimiento. La pregunta acerca de la distinción entre forma y contenido no tiene aquí sentido, porque la propia palabra poética anula esa cuestión, igual que se anulaba en el caso de la presentación pictórica. Y no es que dé lo mismo el modo como se diga, la forma en que se diga, sino que forma y contenido son aquí inseparables de modo paradigmático. Prueba de la inseparabilidad de ambos (de la no-distinción que se cumple, en la palabra poética, también de un modo eminente) es precisamente la intraducibilidad del poema lírico (aunque no así de la novela, donde la forma se ve, en cierto modo, desplazada por el contenido, sin perder por ello su carácter de presentación). En los textos literarios, en la poesía en sentido amplio, aunque más específicamente en la poesía lírica, la palabra está por ella misma y, por esa razón, porque aquí la palabra acontece de un modo originario, las formas naturales de comunicación deben comprenderse a partir del modo poético de hablar y no al revés, pues el modo como aparece la palabra en la poesía está impregnada de una fuerza diciente que suele permanecer oculta en el lenguaje cotidiano<sup>340</sup>. Aquí aparece el lenguaje en su pura esencia<sup>341</sup> y se pone de manifiesto el modo propio en el que acontece la verdad en el decir. Y decir eminente, en este sentido, son también las obras de arte, en la medida en que Gadamer va a concebir el arte también como

<sup>337</sup> “Anschauung und Anschaulichkeit” (1980), GW 8, 205 (EH, 170 s.): “*Die noch so realistische Geschichte, die da erzählt wird, oder die Situation, die da durch ein Gedicht evoziert wird, bildet nichts Wirkliches ab. Vielmehr erhebt sich das Dargestellte zu gültiger Allgemeinheit und bleibendem Bestand. Es erreicht die Dimension des Gültigen und des Wahren, gerade weil es kein Abbild ist.*”

<sup>338</sup> “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 50 (AP, 37).

<sup>339</sup> “Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit” (1971), 75 s. (EH, 116 s.).

<sup>340</sup> *Ibíd.* Aquí el pensamiento de Gadamer aparece sin duda ligado al pensamiento de Heidegger, quien, después de *Ser y tiempo*, hará valer la palabra poética como un modo privilegiado de acceder al ser y al acontecimiento de la verdad (*Ereignis*), frente al lenguaje de la metafísica. No obstante, Gadamer, aun reconociendo la especificidad de la palabra poética (y también del lenguaje filosófico) para el estudio del rendimiento ontológico del lenguaje, salvará también la fundamentalidad del lenguaje de la vida cotidiana para la comprensión ontológica, de manera que el lenguaje poético tiene el papel de permitir el acceso al rendimiento propio del lenguaje. Cfr. “Philosophie und Poesie” (1977), GW 8, 232-239 (EH, 173-181).

<sup>341</sup> “Nachwort zur 3. Auflage” (1972), GW 2, 473 (VM, 668).

*Aussage*, como pone de manifiesto el ya nombrado título del tomo octavo de sus *Gesammelte Werke*: “Kunst als Aussage”.

La verdad de la palabra, por lo tanto, no es la verdad de la *adaequatio*, porque la palabra no refiere al mundo ni tiene su cumplimiento en él, como tampoco lo tiene la obra de arte, que es también *Aussage*. Si en la palabra poética aparece la esencia pura del lenguaje, entonces persiguiendo el modo como acontece la verdad en la palabra poética alcanzaremos también el modo como acontece la verdad en el lenguaje. Y en la palabra poética, tal y como hemos visto en las propias palabras de Gadamer, se cumple la misma estructura expositiva del lenguaje. En la palabra, como en la imagen, el mundo accede a su presentación, sin que ello quiera decir que sea una copia del mundo, ni que la forma lingüística o la forma artística desaparezcan en la propia presentación, en el puro remitir al mundo. Porque, repítamoslo, no es este ni aquel mundo, esta ni aquella realidad, la que accede a su presentación, sino una universalidad válida y una duración permanente. En el lenguaje poético, donde verdaderamente acontece el lenguaje, se produce un detenimiento de la propia palabra que “está por sí” y que no se ve adelantada ni sobrepasada por lo dicho, sino que permanece. Y en este permanecer de la palabra se produce “lo común de todo hablar” (*das Gemeinsame alles Sprechens*): que lo evocado por la palabra está ahí, de manera que la palabra conjura ser-ahí y detiene, con ello, la elusividad del tiempo<sup>342</sup>. La palabra poética realiza no simplemente la presentación de un mundo, sino de las propias condiciones de aparición del mundo, realiza un “mantenimiento de la cercanía” (*»Halten der Nähe«*)<sup>343</sup>. Y si este es el rendimiento propio del lenguaje, que se produce de un modo eminente en la palabra poética, podemos decir que el lenguaje “abre el acceso universal al mundo”, de manera que el aprendizaje de la lengua materna significa el acceso a un orden creciente de experiencia y las palabras son las articulaciones fundamentales que dirigen nuestra propia comprensión del mundo<sup>344</sup>. El lenguaje, que tiene la estructura de la *Darstellung*, es, pues, el fundamento de la inteligibilidad del mundo.

En este sentido puede comprenderse que no es la noción de *adaequatio* la que conviene a la noción de lenguaje puesta en juego por Gadamer, pues evidentemente el lenguaje poético no dice nada verdadero en el sentido de la correspondencia, sino que es la noción griega de *alétheia*, íntimamente relacionada, como veremos, con la cuestión de la inteligibilidad comprendida, también, desde la noción griega de *lógos*, la que permite comprender el tipo de verdad al que da acceso el lenguaje, que es aquí el mismo tipo de verdad al que daba acceso la obra de arte. *Alétheia*, para lo griegos, mienta en un principio la franqueza (*Unverhohlenheit*) con la que algo es dicho, es decir, la ausencia de disimulo con que algo es expuesto, sin tratar de esconder nada. En este sentido, hay que entender también el sentido privativo de la palabra, que mienta el desocultamiento.

---

<sup>342</sup> “Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit” (1971), GW 8, 78 (EH, 119).

<sup>343</sup> Entre comillas en el original. Esta expresión aparece sólo en los dos artículos que hemos venido citando, ambos del mismo año. Cfr. “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 55 (AP, 44) y “Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit” (1971), 78 (EH, 119).

<sup>344</sup> “Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit” (1971), GW 8, 78 s. (EH, 120 s.).

Aunque esto era sabido ya desde Friedländer (e incluso desde Humboldt y Teichmüller, tal y como reconoce el propio Gadamer)<sup>345</sup>, lo cierto es que sólo desde Heidegger, a quien Gadamer sigue también en esto, la palabra adquiere un sentido ontológico y no sólo epistemológico, y es este sentido ontológico el que Gadamer quiere hacer valer en relación con su propia concepción del lenguaje como *Darstellung*. Heidegger destaca este sentido en las primeras páginas de “De la esencia de la verdad”<sup>346</sup>, cuya influencia en Gadamer es visible en el guiño que de ese escrito hace el mismo Gadamer, interpretando el sentido ontológico de verdad desde el sentido de lo auténtico (*echt*) en tanto que no falseado (*unverfälscht*) y utilizando los mismos ejemplos utilizados por Heidegger para explicarlo: “Lo verdadero es aquello que se muestra como lo que es. Cuando nosotros decimos por ejemplo ‘oro auténtico’, entonces queremos decir: no sólo brilla como el oro, es oro. Para ello podemos también decir que es ‘verdadero oro’, y el griego dice en este caso ‘*alethés*’. Todavía corresponde mejor a nuestro propio uso lingüístico cuando decimos de alguien que es un ‘verdadero amigo’. Queremos decir con ello que es alguien que ha probado ser un amigo, alguien que no sólo ofrecía la apariencia de apego y sentimientos amistosos.”<sup>347</sup> En este sentido, la verdad no refiere a un plano epistemológico, sino ontológico. Decimos que algo es verdadero cuando se presenta, cuando se muestra como lo que es. De tal manera que la palabra verdad, en el uso que aquí le está dando Gadamer, refiere al ser de la cosa, de manera que la verdad y la falsedad no tienen que ver con la sinceridad y la mentira (es decir, con la franqueza en el sentido referido), sino con el ser y la apariencia. La verdad es un hacer aparecer el ser, un dejar que el ser sea: “El lenguaje «arranca» del «ocultamiento», saca al desocultamiento, a la palabra y a la atrevida empresa del pensar”<sup>348</sup> Y este es el primer rendimiento ontológico del concepto de *Darstellung*, tal y como hemos venido exponiéndolo y tal y como lo veíamos también a propósito del análisis de la obra de arte. Con respecto al arte, decíamos, la palabra *Darstellung* tenía que ser interpretada en estrecha relación con la noción jurídico-sacral de *repraesentatio*. Cuando algo representa algo, en este sentido, decimos que lo representado está plenamente presente en aquello que le representa (por ejemplo, el defendido en su abogado). Lo representado se hace plenamente presente en su representación, de tal manera que lo representado sólo se hace visible a través de su representante, de donde derivaba, precisamente, el poder de las imágenes: el que hace que el creyente se arrodille ante la imagen de la Virgen y el que hace que el mártir muera por defender la imagen de Cristo. Este

<sup>345</sup> Cfr. “Parmenides oder das Diesseits des Seins” (1988), GW 7, 3-31, 28.

<sup>346</sup> M. Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit” (1930), en *Wegmarken*, GA 9, pp. 177-202.

<sup>347</sup> “Über den Beitracht der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit” (1971), GW 8, 73 (EH, 114): “Wahr ist, was sich als das, was es ist, zeigt. Wenn wir etwa sagen >echtes Gold<, dann meinen wir: Das blitzt nicht nur so wie Gold, das ist Gold. Wir können dafür auch sagen es sei >wahres< Gold, und der Grieche sagt in diesem Falle >alethes<. Noch besser entspricht dem in unserem eigenen Sprachgebrauch, wenn wir von jemandem sagen, er sei ein >wahrer Freund<. Wir meinen damit, er sei einer, der sich als Freund bewährt hat, der einem nicht nur den Anschein freundschaftlicher Verbundenheit und Gesinnung entgegenbrachte.” Véase también “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 38 (AP, 17 s.).

<sup>348</sup> “Heidegger und die Sprache” (1990), GW 10, 27 (CH, 321): “Sprache »entreißt« der »Verborgenheit«, holt in die Unverborgenheit heraus, in das Wort und in das Wagnis des Denkens.”

concepto de *repraesentatio* no aparece *sensu stricto*, sin embargo, en el análisis gadameriano del lenguaje, y, sin embargo, allí aparecen, como hemos visto, dos nociones fundamentales para la comprensión ontológica, la noción de encarnación y la noción de emanación, que pueden ser comprendidas en continuidad con la noción de *repraesentatio*. Igual que Dios se hace plenamente presente en el Hijo, igual que Dios se manifiesta en el Hijo, de tal manera que por el Hijo adquiere su imaginabilidad, su accesibilidad, así también en el lenguaje se hace plenamente presente lo presentado en él. Pero no como si se tratara de una mera referencia, como no podemos sino subrayar una y otra vez, sino de tal modo que la propia manifestación de Dios, su volverse carne la palabra, es un momento del propio ser divino. En este sentido se volvía clarificador el concepto de emanación: la presentación es un momento necesario del despliegue del ser, no es un mero paso de la potencia al acto, sino que se trata de que en la propia presentación, ya sea la del arte o la del lenguaje, se hace presente el ser, de tal manera que en ella cumple su esencia. Por eso, la presentación en la que el ser se muestra tiene el carácter de un acontecimiento, en el que se hace patente la mutua pertenencia entre la presentación y lo presentado, la palabra y lo dicho, el *Bild* y el *Urbild*, una pertenencia que implica una inseparabilidad. Así, la estructura ontológica fundamental es, precisamente, la *Darstellung*, puesto que en ella se produce el propio despliegue de ser, la manifestación de la verdad, más allá de la empresa objetivadora de la modernidad. El *Urbild* se torna *Urbild* en virtud de su presentación. Por eso, podemos reinterpretar la noción de *Darstellung* desde la comprensión de la mimesis como *methexis*<sup>349</sup> y, en esta medida, ensayar una revisión de la crítica gadameriana a la noción platónica de mimesis: la presentación y lo presentado gozan de una mutua pertenencia, como la reflejada imagen en el espejo, una participación, de tal manera que no podemos hablar, en sentido estricto, de dos esferas diferenciadas. La propia palabra pertenece al ser de lo presentado y lo presentado pertenece a la palabra: “La palabra no es sólo signo. En un sentido de alguna manera difícil de entender es también casi algo como una copia. Sólo tenemos que mencionar la posibilidad contraria extrema de un puro lenguaje artificial para reconocerle un derecho relativo a una teoría lingüística arcaica semejante. A la palabra le conviene, de alguna manera enigmática, vinculación con lo «copiado»

---

<sup>349</sup> Kim (*Sprache als Vermittlerin von Sein und Seindem*, ed. cit., p. 93 ss.), siguiendo a Grondin (“Jenseits der Wirkungsgeschichte – Gadamer’s sokratische Destruktion der griechischen Philosophie”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1 (1992), pp. 46 ss.), subraya que Gadamer reinterpreta la distinción de dos mundos platónica desde la noción de *methexis*. En efecto, en el pensamiento de Platón se habría producido un desplazamiento en la concepción de la realidad desde la noción pitagórica de *mimesis*, que implicaría la división en dos mundos y pondría en juego el problema del *chorismós*, hasta la noción de *methexis*, que permitiría superar el *chorismós* y la nítida división entre los dos mundos. De este modo, Gadamer reprocharía a Aristóteles no haber percibido la diferencia entre ambas nociones y haberlas interpretado como diferentes expresiones del concepto pitagórico de mimesis, de tal manera que no sería Platón, sino Aristóteles, el autor de los dos mundos (*Metafísica*, I, 6, 987b). Cfr. *Der Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), GW 7, 133; “Plato als Porträtist” (1988), GW 7, 245 s. (ANT, 284 s.); “Die sokratische Frage und Aristoteles” (1990), GW 7, 380. En este sentido, cabría interpretar la relación entre la palabra y la cosa no desde la noción pitagórica de la mimesis, que conllevaría el problema de la distinción, del *chorismós*, sino desde la noción platónica de *methexis*, que más adelante se interpretará como la necesaria participación (*Teilhabe*, *methexis*) del espectador en la obra.

(*Abgebildetes*), pertenencia al ser de lo copiado.”<sup>350</sup> Evidentemente, aunque aquí esté utilizando Gadamer la noción de *Abbild*, lo hace solo en la medida en que se está refiriendo a una de las teorías del lenguaje puestas en juego en su discusión del *Crátilo* platónico. En su propia concepción, donde dice *Abbild* tendría que decir *Bild*<sup>351</sup>.

Esta mutua pertenencia entre la palabra y la cosa, la presentación y el ser, de tal modo que el ser es ser (se muestra como ser, es decir, como verdad) en la medida en que accede a su presentación, se despliega en la propia valencia de ser de la imagen, de la que Gadamer habla en *Verdad y método*, y que después vinculará con la valencia de ser de la palabra, tal y como reconoce en “De la verdad de la palabra”: “Como, en otro contexto, hablé sobre la valencia de ser de la imagen, por cuanto que lo presentado por la imagen gana en ser a través de la imagen, así también quiero hablar de una valencia de ser de la palabra.”<sup>352</sup> Así, la pregunta por el ser de la imagen supera en realidad el cuestionamiento regional acerca del modo de ser de la obra de arte y nos permite comprender la ontología gadameriana. El modo de ser de la palabra es el modo de ser de la imagen. De hecho, apunta Guy Deniau, la tesis de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” sólo puede entenderse partiendo del modo de ser de la imagen<sup>353</sup>.

En un primer momento, hay que preguntar qué significado tiene la expresión “valencia ontológica” y, para ello, hay que analizar las implicaciones del término “valencia”. El mismo Deniau apunta que el término *valencia*, derivado de la palabra del latín tardío *valentia*, refiere, en su uso corriente, al valor o valía de algo, aunque no hay que olvidar que, por otra parte, en tanto que fuerza, es un término utilizado tanto en Química, como en Física, Biología y Psicología. En primer lugar, la valencia designa el número de enlaces químicos que un átomo puede compartir. Así, los electrones de valencia son aquellos que, encontrándose en el último nivel de energía del átomo, son los responsables de las interacciones entre distintos átomos. Así, en la teoría de sólidos se denomina “banda de valencia” al intervalo ocupado por electrones de valencia, y, por tanto, al intervalo que permite la unión entre los distintos átomos y moléculas. Por otra parte, “ecovalencia” designa en Biología la posibilidad que tiene un organismo de adaptarse a los diversos elementos de su espacio vital. En Psicología, finalmente, designa la fuerza de atracción (valencia positiva) o repulsión (valencia negativa) de una persona, una situación o un objeto. Como apunta también Deniau, lo que en cualquier caso suena en cada uno de los significados del concepto “valencia” es la unidad o unión

---

<sup>350</sup> GW 1, 420 (VM, 500): “Das Wort ist nicht nur Zeichen. In irgendeinem schwer zu erfassenden Sinne ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild. Man braucht nur die extreme Gegenmöglichkeit einer reinen Kunstsprache zu erwägen, um in einer solchen archaischen Sprachtheorie ein relatives Recht zu erkennen. Dem Wort kommt auf eine rätselhafte Weise Gebundenheit an das >Abgebildete<, Zugehörigkeit zum Sein des Abgebildeten zu.”

<sup>351</sup> Cfr. *supra* nota 203.

<sup>352</sup> “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 54 (AP, 43 s.): “Wie ich in anderem Zusammenhang von der Seinsvalenz des Bildes sprach, sofern der durch das Bild Dargestellte durch das Bild an Sein gewinnt, so möchte ich auch von einer Seinsvalenz des Wortes sprechen.”

<sup>353</sup> G. Deniau, “Bild und Sprache: Über die Seinsvalenz des Bildes. Ästhetische und hermeneutische Folgerungen (GW 1, 139-176)”, en G. Figal, (ed.), *Wahrheit und Methode*, ed. cit., pp. 59-74, aquí: 61.



de una configuración de partes más pequeñas<sup>354</sup>. Así, la valencia de la imagen, igual que la de la palabra, consiste precisamente en esta posibilidad de unión y configuración que está implícita en el significado de la valencia. Y, sin embargo, Gadamer señala una diferencia fundamental entre la valencia de ser de la imagen y la valencia de ser de la palabra: “No es tanto lo dicho, en el sentido del contenido objetual, lo que aumenta de ser, como el ser en su totalidad.”<sup>355</sup> El milagro y el poder del lenguaje residen precisamente en hacer aparecer el ahí del ser, la posibilidad misma del aparecer del ser. Esta es la verdad de la presentación, sobre todo de la presentación lingüística, que tiene un alcance universal. La verdad que mienta es pues la de la *alétheia*, cuyo rendimiento se encuentra precisamente en el mostrar. En “Palabra e imagen->tan verdadero, tan siendo<” (cuyo título, rememorando la sentencia de Goethe, subraya la raigambre ontológica de la verdad) Gadamer volcará el término *alétheia* como un “salir”, un “salir” referido a la naturaleza, a un todo orgánico, como el “salir” de las flores en primavera. Es difícil traducir en castellano con un solo término la expresión que aquí está utilizando Gadamer y las implicaciones que tiene. Antonio Gómez Ramos, en su traducción, prefiere volcarlo por ‘emerger’. La expresión que exactamente usa Gadamer para explicar qué es *alétheia* es “>es< kommt heraus”, subrayando el *es*. No es esto ni aquello lo que sale, sino que lo que es sale. Algo sale de su estado de oculto, pero este algo no es un algo concreto. Y, no obstante, este salir del estado de oculto es precisamente lo que mienta el término griego *alétheia*, y lo hace de tal manera que siempre podemos decir de ello “así es”, “así está bien”, “es correcto”, pero no en el sentido de una corrección que permitiera compararlo con algo como si cumpliera con las exigencias de lo que es, como si copiara el ente correctamente. Lo que sale es algo que nunca antes se había visto de esa manera.<sup>356</sup>

La presentación, por tanto, permite que lo que es “salga”, que se presente, tal y como veíamos que tenía lugar en el análisis gadameriano de la obra de arte que hemos conectado, salvando las diferencias, con la noción heideggeriana de la obra de arte como la *Ins-Werk-setzen der Wahrheit*. Solo que este rendimiento de la noción de *Darstellung*, como decimos, se produce de un modo universal en el lenguaje, que Gadamer entiende desde su carácter especulativo. El lenguaje es como un espejo (*speculum*) en el que la cosa se hace presente: no se trata de una relación de referencia (como en el caso de la interpretación del lenguaje desde la noción de signo), sino una relación recíproca. Así como uno mismo sólo se ve en el espejo, todas las cosas son sólo accesibles en el lenguaje y encuentran su realidad precisamente en esta su accesibilidad: “Venir-al-lenguaje no es recibir un segundo ser ahí. El modo como algo se presenta pertenece, más bien, a su propio ser. Por tanto, en todo lo que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo, ser y presentarse, una distinción,

---

<sup>354</sup> *Ibíd.*, p. 72 s.

<sup>355</sup> “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 54 (AP, 44): “*Es ist nicht so sehr das Gesagte im Sinne des gegenständlichen Inhalts, das an Sein zunimmt, als das Sein im ganzen.*”

<sup>356</sup> “Wort und Bild - >so wahr, so seiend<” (1992), GW 8, 389-392 (EH, 296-299).

que sin embargo no debe ser ninguna distinción”<sup>357</sup> Efectivamente, palabra y cosa son distintas. Pero la cosa es lo que es en su “venir-al-lenguaje” y el lenguaje es lo que es en la medida en que en él se presenta la cosa: “Lo que viene al lenguaje es ciertamente otra cosa que la palabra hablada misma. Pero la palabra es sólo palabra por lo que en ella viene al lenguaje. Sólo está ahí en un su propio ser sensible para suprimirse en lo dicho. Inversamente también lo que viene al lenguaje no es algo dado previamente de manera no lingüística, sino que recibe en la palabra su propia determinabilidad.”<sup>358</sup> De esta manera, la palabra no es una mera designación, ni tampoco simplemente la accesibilidad de una cosa, sino el ser de la cosa en su accesibilidad. Este es el modo como también lo interpreta Günter Figal: “Accesibilidad (*Zugänglichkeit*) es ser, y el ser siempre tiene que ser concebido como ser accesible; el ser es en la accesibilidad, la accesibilidad es la efectividad del ser.”<sup>359</sup>

Así, el lenguaje, piensa Gadamer, es precisamente el horizonte en el que el ser acontece, en el que se presentan las cosas. Por eso mismo él reconoce también estar pensando el lenguaje desde el horizonte de los griegos, es decir, a partir del *lógos*. Como subraya en “La filosofía griega y el pensamiento moderno”, es característico de los griegos el no poseer ningún concepto para la noción de lenguaje, sino sólo uno para designar la lengua como órgano fonador (*glotta*) y otro para designar lo comunicado por medio del lenguaje (*lógos*). Y es precisamente a partir del lenguaje comprendido como *lógos* como puede hacerse frente al posicionamiento objetualizador de la ciencia y la filosofía moderna, porque en el *lógos* se realiza el olvido del lenguaje y se presenta el mundo mismo. “En el hablar sobre las cosas están las cosas ahí”<sup>360</sup>. Este es el rendimiento propio del *lógos* tal y como también lo entendía Aristóteles<sup>361</sup>: el lenguaje tiene la forma de un comportamiento deíctico, de un mostrar y hacer manifiesto (*Offenbarmachen*, *δηλοῦν*) y, por eso, puede tener la forma de la verdad<sup>362</sup>. En esta interpretación del lenguaje como *lógos*, Gadamer está siguiendo, sin duda, el análisis del discurso y su vinculación con el término griego de *lógos* y de verdad llevado a cabo

<sup>357</sup> GW 1, 479 (VM, 568): “Zur-Sprache-kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich bei all solchem, das Sprache ist, um eine speculative Einheit, eine Unterscheidung in sich, zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll.”

<sup>358</sup> Ibid.: “Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst.”

<sup>359</sup> G. Figal, “Wahrheit und Methode als ontologischer Entwurf. Der universale Aspekt der Hermeneutik (GW 1, 478-494)”, en G. Figal, (ed.): *Wahrheit und Methode*, ed. cit., pp. 219-235, aquí: 222. El mismo Figal subraya en este artículo que esta mutua pertenencia entre el ser y su accesibilidad pone de manifiesto la herencia fenomenológica de Gadamer, puesto que el fenómeno no refiere sino a las cosas en su accesibilidad.

<sup>360</sup> “Die griechische Philosophie und das moderne Denken” (1978), GW 6, 7 (ANT, 264; IS, 130): “*Im Sprechen über die Dinge sind die Dinge da*”.

<sup>361</sup> Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 14.

<sup>362</sup> Cfr. “Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit” (1971), GW 8, 76 (EH, 117); “Anschauung und Anschaulichkeit” (1980), GW 8, 192 (EH, 156). Acerca de la significación teológica del término *Offenbarmachen* y su relación con la significación de la encarnación para el rendimiento ontológico del lenguaje, véase *supra* nota 218.

por Heidegger en la “Introducción” a *Ser y tiempo* (§7B), a propósito de la delimitación del método fenomenológico de investigación. Efectivamente, en su análisis, Heidegger advierte, vinculándolo también con el que el término griego *δηλοῦν*, que *lógos* mienta “hacer manifiesto”, de tal manera que la función del *lógos* reside en un hacer que algo sea visto, en dejar que los entes sean vistos. Por otra parte, este rendimiento del *lógos* tiene todo que ver con el propio origen de la palabra *lógos*, cuya etimología, según la propia interpretación heideggeriana, se encontraría cercana al coleccionar y recoger. Así, *lógos* significaría *legende Lese*, es decir, una “recolección que pone”: es el acto de coleccionar, poner junto y guardar en el granero. Gadamer reconoce que en un principio le costó aceptar dicha interpretación, aunque finalmente se fue habituando a oír ese significado en *légein* y *lógos*, que permitía arrojar luz sobre el acto de leer<sup>363</sup> y, en general, sobre el significado del lenguaje: lo que colecciona el *lógos* tiene que ver, dice Gadamer, con aquel letrero hecho de corteza que se encontraba en el dintel de la cabaña de Todtnauberg y que llevaba grabada la sentencia de Heráclito: “El relámpago todo lo gobierna”<sup>364</sup>. El lenguaje, entendido como *lógos*, es el relámpago que hace que todo venga a la presencia, la luz que posibilita el ver, igual que, más arriba, veíamos que era el rendimiento propio del lenguaje.

Y precisamente para arrojar luz sobre el propio rendimiento ontológico del lenguaje, más allá de su clara vinculación con el pensamiento heideggeriano, la noción de *lógos* ha de ser pensada en relación a su propia significación metafísica, que hace referencia a la mismidad de ser y pensar de lo que Gadamer llama “la prehistoria de la metafísica”. Según la propia interpretación gadameriana del fragmento 8,35 del *Poema* de Parménides (“pues no podrás encontrar el pensar sin el ser, en el que se expresa”), no es el ser el que se expresa en el pensar (como se malinterpreta desde los presupuestos del pensar representativo de la modernidad), sino que *en el ser se expresa el pensar*: es el ser mismo el que se manifiesta, al ser mismo le pertenece el pensar, su manifestarse y expresarse<sup>365</sup>. Por eso la vía del ser es la vía de la verdad, entendida como desocultamiento (*alétheia*), porque el ser se desvela en el pensar. Así pues, *el lógos es un momento del ser*, es su organización, de tal manera que el mundo no es objeto del lenguaje, porque el lenguaje mismo pertenece al mundo. La cercanía entre el pensamiento de Gadamer y el de Parménides (ese su característico “paso atrás” en terminología heideggeriana) es pues manifiesta, y no sólo por la propia temática, sino también por las propias indicaciones que acerca de ello nos ofrece Gadamer. En efecto, en un precioso artículo dedicado al pensamiento y la poesía en Heidegger y Hölderlin<sup>366</sup>,

<sup>363</sup> Como señala Ángela Ackermann Pilári en la traducción del texto que estamos recogiendo aquí, en alemán tanto como en castellano hay una cercanía entre el *leer* y el *recolectar*. En efecto, en alemán, *Lese* refiere a la recolecta y a la vendimia, pero también significa lectura, cuando entra en composición con otras palabras, como por ejemplo *Leseabend* (velada literaria), *Lesebuch* (lectura elemental, antología) o *Lesebrille* (gafas para leer), etc. Esta cercanía semántica se aprecia también en palabras castellanas como ‘lección’, ‘colección’, ‘lectura’, etc., derivadas del latín *lego*, que, procedente a su vez del griego *legein*, conserva también toda la riqueza semántica. Cfr. CH, 248 s., nota 6.

<sup>364</sup> DK B64. Cfr. “Vom Anfang des Denkens” (1986), GW 3, 391 (CH, 248 s.).

<sup>365</sup> “Zur Vorgeschichte der Metaphysik” (1950), GW 6, 25 (PM, 90).

<sup>366</sup> “Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin” (1988), GW 10, 76-83 (CH, 375-382).

Gadamer pone en juego, de nuevo, su propia concepción acerca de la verdad de la palabra, haciendo nuevamente referencia al significado del *lógos* como *δηλοῦν*, e indicando que “lo propiamente misterioso del lenguaje es dejar ver, de tal manera que algo es ahí” y afirmando que esto se encuentra por primera vez en el pensamiento griego en Parménides, quien pone en juego el significado de *noein* y de *nous* para discutir la *alétheia*. El mismo Gadamer insta al lector a comparar el modo como está poniendo en juego su concepción del lenguaje con sus propias aportaciones acerca de Parménides en otras obras recogidas también en tomos anteriores de sus *Gesammelte Werke*<sup>367</sup>. Y allí, sobre todo en el artículo contemporáneo de “Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin” (en el artículo sobre Parménides del mismo año 1988), encontramos una aclaración acerca del significado de *noein* (que también aparece, aunque menos desarrollada en el artículo sobre Heidegger y Hölderlin) que permite enlazar más claramente el pensamiento gadameriano con el origen del pensamiento metafísico o, para ser más exactos, con esa “prehistoria” del pensamiento metafísico que todavía no goza de la rigidez de los conceptos acuñados sobre todo a partir de Platón y Aristóteles. *Noein*, según las investigaciones de Kurt von Fritz que el propio Gadamer acepta aquí expresamente, es originariamente algo así como el olfatear que posee el venado (*Wittern des Rehes*), que se huele que “ahí hay algo”. Refiere al modo como el venado salvaje huele el peligro, sin saber exactamente qué es, y sin embargo intuyendo que ahí hay algo (*da etwas >ist<*), siendo una percepción muy penetrante, que a otros permanece oculta<sup>368</sup>. Aunque el uso del castellano obligue a traducir por “hay”, sin embargo en alemán, y así lo mantenemos entre paréntesis, el verbo utilizado es el verbo ser, que el mismo Gadamer subraya en su explicación, queriendo poner de manifiesto la relación del *noein* y el ser, la mismidad e inseparabilidad entre ser y pensar que, a pesar de la cuestionabilidad de la autenticidad del fragmento 3 (que podría deberse más bien a un intento de síntesis elaborado por Clemente de Alejandría y heredado así por Plotino y Proclo<sup>369</sup>), Gadamer sigue manteniendo, siendo el centro de su interpretación de la vía de la verdad, en la medida en que lo que permite el *nous* es precisamente un desocultamiento del ser. En este sentido, dice Gadamer, el *nous* olfatea todo, porque está presente en todo, sin mezclarse con ello<sup>370</sup> y por eso el *nous* tiene que ver con la nariz, que permite descubrir que “ahí hay algo”. Sin embargo, como el olfatear del venado, se trata de la “inmediatez del ahí” (*Unmittelbarkeit des Da*), pero también de la indeterminación del “ahí hay algo” (*Unbestimmtheit des >Da ist etwas<*)<sup>371</sup>. Si tomamos esto en consideración, entonces, dice Gadamer, comprenderemos que de lo que se trata cuando hablamos de la verdad de la palabra (del tipo de verdad que es adecuada al lenguaje) “no es el desocultamiento de lo dicho en el sentido de un ente, este o aquel

<sup>367</sup> Ibíd., 80: “*Das eigentlich Geheimvolle der Sprache ist, sehen zu lassen, so dass etwas da ist.*” Las obras a las que se refiere son “Das Lehrgedicht des Parmenides” (que incluye una recensión de 1936 acerca de la interpretación de Parménides de Kurt Riezlers, una retractación de 1952 y un epílogo de 1970), GW 6, 30-57, y “Parmenides oder das Diesseits des Seins” (1988), GW 7, 3-31.

<sup>368</sup> “Parmenides oder das Diesseits des Seins” (1988), GW 7, 17.

<sup>369</sup> Ibíd., 20.

<sup>370</sup> Ibíd., 17.

<sup>371</sup> “Dichten und Deuten bei Heidegger und Hölderlin” (1988), GW 10, 80 (CH, 379).

que es algo, sino que el «ahí» es y no «nada».<sup>372</sup> De ahí que sostenga Gadamer que Parménides se encuentre muy lejos del dominio del logocentrismo, pues no se trata de pensar lo ente en el sentido del rechazo de lo falso, sino en el sentido del rechazo de lo que en el *Poema* se manifiesta como un camino intransitable, es decir, se trata en toda la argumentación del rechazo de la nada y de la afirmación de la verdad del ser, es decir, de la apertura del ser: “*Noein* significa en griego «entregarse al ser» (*im Sein aufgehen*), no ser nada por sí más que apertura para lo que es.”<sup>373</sup> En este sentido parmenídeo que Gadamer subraya hablábamos más arriba de la *Sachlichkeit* propia del lenguaje, del tipo de objetividad que pone de manifiesto el lenguaje, que permite la accesibilidad del ser. Y en este sentido también se puede comprender la afirmación que Heidegger hiciera a Otto Pöggeler acerca de *Verdad y método*: “Es también extraño cómo Gadamer al final de su libro recoge de un modo no revisado la metafísica del ser que concibe el lenguaje como una determinación trascendental del ser.”<sup>374</sup> Dada la mismidad de ser y pensar, en cuya continuidad Gadamer reconoce estar, podemos afirmar que el lenguaje es un trascendental del ser, lo cual no quiere sino decir que el lenguaje es la estructura que da inteligibilidad al ser. Recordando aquí lo dicho a propósito del acontecer de la verdad en la obra de arte, lo trascendental apunta precisamente a la accesibilidad del ser, al modo como acontece la apertura de lo ente. Allí se hacía valer, rememorando la descripción platónica del *Fedro* que tiene lugar tanto en el *Nietzsche* de Heidegger como en las últimas páginas de *Verdad y método*, que el ente se hace accesible en lo bello, que lo bello es la propia accesibilidad de lo ente, lo que permite que el ser se presente como lo más evidente, lo más amable. Esta accesibilidad es la que hace que el ente se presente como verdadero, es decir, en estado de des-ocultamiento, como un hacerse mundo la tierra, como un presentarse el mundo en el lenguaje. “Hablar”, dirá Gadamer, “no es nunca sólo la subsunción de lo individual bajo conceptos generales. En el uso de palabras no se hace disponible lo dado intuitivamente (*das anschaulich Gegebene*) como caso particular de un general, sino que ello mismo se hace presente en lo dicho – así como la idea de belleza está presente en lo que es bello.”<sup>375</sup> Este es, pues, el rendimiento ontológico fundamental de la noción de *Darstellung*, cuya realización en el lenguaje permite su universalización: hacer presente lo dicho, permitir la apertura de lo ente. En este sentido, para Gadamer, como para Herder y Humboldt, en las palabras

<sup>372</sup> *Ibid.*: “dann handelt es sich bei der >Wahrheit des Wortes< nicht um die Unverborgenheit des Gesagten im Sinne eines Seienden, diesem oder jenem, was etwas ist, sondern daß das >Da< ist und nicht >nichts<.”

<sup>373</sup> “Parmenides oder das Diesseits des Seis” (1988), GW 7, 28 : “*Noein* heisst im Griechischen >im Sein aufgehen<, nichts für sich zu sein als nur die Offenheit für das, was ist”

<sup>374</sup> Carta de Martin Heidegger a Otto Pöggeler del 7 de Enero de 1961: “*Merkwürdig ist ja auch, wie Gadamer am Schluss seines Buches die Seinsmetaphysik ungeprüft aufgreift, die Sprache als eine transzendente Bestimmung des Seins fasst*” (Martin Heidegger/Otto Pöggeler Briefwechsel 1957-1976, editado por Busch y Christoph Jamme, en preparación). Citado en J. Grondin, “The Neo-Kantian Heritage in Gadamer”, en R. A. Makkreel y S. Luft (ed.), *Intersections: NeoKantianism in the Context of Twentieth Century Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, pp. 92-110, aquí: 97.

<sup>375</sup> GW 1, 493 (VM, 584): “*Sprechen ist, wie wir betonten, niemals nur die Subsumtion des Einzelnen unter Allgemeingebnisse. Im Gebrauch von Worten ist das anschaulich Gegebene nicht als Einzelfall eines Allgemeinen verfügbar gemacht, sondern im Gesagten selber gegenwärtig geworden – so wie die Idee des Schönen in dem, was schön ist, gegenwärtig ist.*”

de Reckermann ya citadas<sup>376</sup>, el lenguaje es el principio trascendental de constitución de realidad efectiva.

Así pues, podríamos decir que el lenguaje posibilita el desocultamiento del ser, al traerlo a su presentación, de tal manera que el lenguaje es ese elemento del ser que permite que este acceda a su verdad (entendida como *alétheia*), de tal manera que el lenguaje es, como el *lógos* y el *noein* para los griegos, ese elemento ontológico que constituye la inteligibilidad del ser mismo. Ser y pensar son lo mismo o, podríamos decir, ser y lenguaje (entendido como *lógos*) son lo mismo. El lenguaje, como presentación, permite el despliegue del ser. Y esto hace de Gadamer un pensador que, aún superando en sus planteamientos la metafísica tradicional que ha dado pie a la objetividad propia de la ciencia moderna, sigue el camino del modo de cuestionamiento metafísico. Por eso ha dicho Günter Figal que el pensamiento de Gadamer no es un pensar postmetafísico, sino un “pensar en el horizonte de la metafísica”<sup>377</sup> y por eso el mismo Gadamer podía afirmar que la metafísica no es quizá sólo “aquella onto-teología que busca resolver en el ente supremo lo que es ser. Significa más bien la apertura a una dimensión que, sin fin como el tiempo mismo y presente fluyente como el tiempo mismo, abarca todo nuestro preguntar, decir y nuestro esperar.”<sup>378</sup> En este sentido, el pensamiento gadameriano se aleja de los representantes del así llamado *giro lingüístico*, como el ya nombrado Wittgenstein, quien, a pesar de estar pensando desde el lenguaje, se encuentra en un horizonte clásico de pensamiento, de tal manera que, aun haciéndose cargo del lenguaje como elemento fundamental de todo conocer (de tal manera que reconocerá que nuestro pensamiento se expresa en proposiciones), el sentido de toda proposición sólo podrá reconocerse a partir de su referencia a un posible estado de cosas, de tal manera que la verdad de la proposición no se encontrará en la apertura del mundo, sino en la antigua teoría de la correspondencia: la verdad o falsedad de una proposición reside en su correspondencia o no correspondencia con la realidad efectiva (*Tractatus*, 2.222) y, por tanto, se está siempre pensando desde un horizonte epistemológico de la noción de verdad.

De este modo, podemos afirmar que la crítica de Gadamer tanto a los derroteros de la conciencia estética, que produce la separación entre presentación y presentado (en el doble aspecto ya señalado), como a la concepción instrumentalista y nominalista del lenguaje, que supone la realidad de un mundo en sí más allá de nuestro modo de acceso a él a través del lenguaje, se encuentra una denuncia que todo tiene que ver con su intento por salvar el arte y el lenguaje como presentación del mundo, como presentación que hace acontecer el ser y la verdad. Esta denuncia se concreta propiamente, quizá muy

---

<sup>376</sup> Cfr. *supra* nota 235.

<sup>377</sup> G. Figal, “Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß”, en G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübinga, Mohr (Paul Siebeck), 2000, pp. 335-344, aquí: 336.

<sup>378</sup> “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik” (1983), GW 10, 108 (GH, 36): “jene Ontotheologie, die am höchsten Seienden auszumachen sucht, was Sein ist. Sie bedeutet vielmehr die Öffnung in eine Dimension, die, endlos wie die Zeit selbst und fließende Gegenwart wie die Zeit selbst, all unser Fragen, Sagen und unser Hoffen umschließt.”

en la línea inaugurada por Heidegger, en el propósito general de toda su obra, que no es sino el de salvar un tipo de verdad más allá del hacer objetualizador con el que trata la ciencia con el mundo, y ello enmarcado dentro de un fundamental proyecto ontológico, que trata de mostrar las condiciones de posibilidad de inteligibilidad del ser. El ser es presentarse, es decir, hacer venir plenamente a la presencia. Con esta concepción, que está implícita en el primer rendimiento ontológico de la noción de *Darstellung*, Gadamer se está enfrentando entonces a ese modo de hacer que no atañe sólo a la ciencia, sino que, desde la modernidad, implica el modo en que, en general, el hombre trata con las cosas. De este modo, el proyecto fundamental del planteamiento ontológico de la hermenéutica gadameriana consiste en salvar un trato originario con las cosas, pues en esta realidad del mundo moderno en que vivimos “no hay cosas con las que tratemos. Lo que hay son piezas, que se pueden comprar tantas veces como se quiera, porque son producidas tantas veces como se quiera – hasta que se agote la producción de ese modelo. Así es la producción moderna y el consumo moderno. La realidad es que estas «cosas» sólo se producen en serie, que sólo se venden a través de publicidad lanzada a lo grande y que, cuando se rompen, se tiran. Pero en ellas no se hace la experiencia de la cosa.”<sup>379</sup> Quizá por ello no haya que pasar por alto que, cuando hablamos de ontología, lo que mentamos es fundamentalmente una mismidad entre ser y pensar. Y que ahora, desde la noción de *Darstellung*, vuelvan a aparecer las nociones de ser y verdad no quiere sino decir que se vuelve a un modo originario de considerar las cosas, un modo originario de consideración que tendrá mucho que ver con el hecho de que la *Darstellung* no sea concebida sólo como presentación del mundo, sino también como una tarea que hay que cumplir, en la que el hombre recobra un trato originario con las cosas, entendiéndose a sí mismo desde su radical pertenencia a ellas. Toda *Aussage*, ya sea palabra poética u obra de arte figurativa, no puede ser comprendida desde la perspectiva de la lógica proposicional, porque la lógica proposicional no permite comprender el ser. El lenguaje es *Darstellung* y eso implica una lógica dialógica, pues toda presentación implica el modo como al hombre le es accesible el ser y en esta accesibilidad está implícito el propio hombre. A esta lógica dialógica propia de la estructura expositiva dedicaremos precisamente la segunda parte de nuestra investigación.

---

<sup>379</sup> “Kunst und Nachahmung” (1967), GW 8, 35 (EH, 92): “Es gibt keine Dinge mehr, mit denen wir umgehen. Ein jedes ist ein Stück, das man beliebig oft kaufen kann, weil es beliebig oft – bis die Produktion dieses Modells ausgelaufen ist – hergestellt wird. So ist moderne Produktion und moderner Konsum. Es ist ganz sachgemäß, daß man diese >Dinge< nur noch in der Serienfabrikation herstellt, daß man sie nur noch durch groß angelegte Werbung absetzt und daß man sie, wenn sie kaputt sind, wegwirft.”

## ***II.***

***Darstellung como tarea: el diálogo***





*En tanto que recoges lo por ti mismo arrojado, es todo  
destreza y fútil ganancia-;  
sólo cuando repentinamente te conviertas en receptor de la bola,  
que una eterna compañera de juego  
te lanzó, a tu mitad, en un exactamente  
conocido ímpetu, en uno de aquellos arcos  
de la gran construcción del puente de Dios:  
sólo entonces poder-recibir será una capacidad,-  
No tuya, de un mundo.<sup>380</sup>*  
(Rainer Maria Rilke)

El poema de Rilke, que antecede a *Verdad y método*, nos permite sin duda adentrarnos en esa segunda palabra que se encuentra en el título de nuestra investigación y que es, también sin duda, uno de los más conocidos y tratados temas de la obra gadameriana, con el que nos introduciremos en esta segunda sección. En efecto, el modo como Gadamer trata la cuestión del diálogo, como ese proceder en el que propiamente puede acontecer la comprensión, es uno de los temas más tratados en el pensamiento que, introducido en la segunda parte de *Verdad y método* a propósito de la comprensión en las ciencias del espíritu (particularmente, en la historia), fue desarrollado de un modo más pormenorizado en el conjunto de escritos que después darían lugar al segundo volumen de sus *Gesammelte Werke* y que recibirían el nombre de *Verdad y método II*. Sin embargo, lo que menos tratado se encuentra tanto en la obra de Gadamer (tan poco dado al pensamiento sistemático) como en la bibliografía secundaria acerca de nuestro autor es precisamente la relación que el diálogo guarda con la primera noción que hemos tratado en la primera parte de nuestra investigación y que parece que permite articular la ontología gadameriana (tampoco sistematizada, desde luego), es decir, la noción de *Darstellung*. Como veremos en esta segunda parte, la noción de diálogo permite ampliar la comprensión de la noción de *Darstellung*, en la medida en que, como hemos apuntado más arriba, la lógica de la *Darstellung* no es una lógica proposicional, sino una lógica dialógica: toda presentación es “presentación para”, como trataremos de justificar. Esta lógica dialógica tiene que ser comprendida desde la noción de juego, que es la noción que articula la explicación ontológica de la obra de arte en la primera sección de *Verdad y método* (que lleva por título “El juego como hilo conductor de la explicación ontológica”) y que es también la noción que le va a permitir a Gadamer introducir por primera vez la noción de *Darstellung* para dar una

---

<sup>380</sup> *Solang du Selbstgeworfenes fängst, ist alles  
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn-;  
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,  
den eine ewige Mitspielerin  
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau  
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen  
aus Gottes großem Brückenbau:  
erst dann ist Fangen-können ein Vermögen,-  
Nicht deines, einer Welt.*

explicación al modo de ser de la obra de arte que después extenderá a su propia explicación del lenguaje. De hecho, no ha de extrañar que las últimas páginas de *Verdad y método*, esas que están dedicadas a hacer del lenguaje el horizonte de la ontología hermenéutica (tal y como promete el título de la tercera parte del libro), y que Gadamer entiende también como *Darstellung*, estén precisamente dedicadas a una vuelta a la noción de juego que había puesto de relieve, como hilo conductor, en el análisis de la ontología de la obra de arte, tratando con ello de salvar la distinción estética y la subjetivación de la estética. Ni tampoco ha de extrañar que en las primeras páginas del segundo volumen de las *Gesammelte Werke*, precisamente en ese artículo que le sirve como introducción al segundo tomo, reconociendo que quizá no haya quedado suficientemente desarrollado en *Verdad y método*, llame a establecer de una manera expresa la relación entre la noción de juego y la noción de diálogo, poniendo en paralelo el juego del arte y el juego del lenguaje (que es precisamente a lo que refiere la noción de diálogo) como un modo de superar la deriva subjetivista del pensamiento moderno<sup>381</sup>. Por eso hemos querido comenzar esta segunda sección con las palabras de Rilke, pues permiten establecer la relación entre el juego y el diálogo, entre la obra de arte y el lenguaje. En efecto, como bien ha señalado Jean Grondin en su biografía de Gadamer, las palabras escogidas para ser el inicio de *Verdad y método*, para apuntar el camino o la senda por la que va a transcurrir el discurso, permiten establecer la relación entre las dos grandes pasiones de Gadamer: el tenis (y el ajedrez) y el diálogo (sobre todo, el diálogo filosófico). Así, frente a Heidegger, cuyo deporte predilecto era el esquí alpino, con el que, tras el ascenso, podía imponerse en solitario en las heladas laderas, el deporte preferido de Gadamer era un tipo de deporte que permitía “aguardar el tiro del otro y construir, pacientemente, su respuesta”. De ahí que fuera un magnífico jugador de tenis (y se enorgullecía de que Steffi Graf fuera fruto de su club de tenis de Heidelberg) y también de ajedrez, así como un apasionado del diálogo filosófico como modo de pensamiento<sup>382</sup>. Y es que, en efecto, hay en el juego (y todo deporte no es sino juego) la misma disposición que en el diálogo, pues juego y diálogo comparten una misma lógica que supera la lógica de dominio de la ciencia moderna y de la lógica proposicional, porque lo que acontece tanto en el juego como en el diálogo es algo que va más allá de la conciencia y de las intenciones tanto de los jugadores como de los hablantes. Por eso, a adentrarnos en la comprensión de esta estructura juego-diálogo será a lo que dedicaremos las próximas páginas como un modo de superar el subjetivismo moderno y la lógica dominadora de la ciencia moderna, algo que permite vincular la ontología gadameriana con cierto proyecto de superación que se encuentra ya en Heidegger. Con ello, la puesta en relación de ambos conceptos acabará desembocando en un acercamiento a la noción gadameriana de comprensión como un acontecer que se erige, más allá de las intenciones de quien comprende, como momento fundamental de la

<sup>381</sup> “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik” (1985), GW 2, 5 (VM 2, 13).

<sup>382</sup> Cfr. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübinga, Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 352 s. (edición española: *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, trad. Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora, Barcelona, Herder, 2000, p. 414).

propia presentación. Con ello, aspiramos a ampliar también la intelección de la ontología gadameriana y a abrir un horizonte más amplio desde el que comprender el ser.

## II.1. *Darstellung* como diálogo en la obra de arte

*“todo encuentro con el lenguaje del arte es un encuentro con un acontecer inconcluso y también una parte de ese acontecer.”*<sup>383</sup>

Las páginas que anteceden a la ontología de la obra de arte llevada a cabo en *Verdad y método* están dedicadas a recuperar la pregunta por la verdad de la obra de arte en un intento de Gadamer por trascender la dimensión estética de corte subjetivista de la modernidad. En las últimas páginas de la primera sección (“La superación de la dimensión estética”), que pertenece a la primera parte del libro, dedicada a la elucidación de la cuestión de la verdad en la experiencia del arte, Gadamer adelanta el horizonte sobre el que se va a construir su propio análisis ontológico de la obra de arte, que se llevará a cabo en la segunda sección de esa primera parte (“La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico”). En estas últimas páginas de la primera sección, tratando de recuperar, como decimos, la pregunta por la verdad de la obra de arte, Gadamer introduce lo que constituirá el horizonte sobre el que se construirá el análisis ontológico de la obra de arte, que tendrá, como él mismo refiere, importantes consecuencias hermenéuticas, en concreto, en relación con la noción de comprensión y con la noción de experiencia hermenéutica, que, como sostenemos aquí ya desde la “Introducción”, constituye la piedra de toque desde la que comprender la ontología hermenéutica gadameriana. Y lo que pone de manifiesto en estas últimas páginas es que el encuentro con el arte, concebido como lenguaje (recuérdese que en obras posteriores hablará del arte como *Aussage*) es parte de la propia obra de arte, que es concebida, a su vez, como un acontecer inconcluso: “todo encuentro con el lenguaje del arte es un encuentro con un acontecer inconcluso y también una parte de ese acontecer.” En esta afirmación que, como decimos, antecede al análisis ontológico de la obra de arte que ocupará la segunda sección de la primera parte de *Verdad y método*, Gadamer abre el horizonte de su propio análisis. En un primer momento, establece la propia relación entre el arte y el lenguaje, pues todo arte sale al encuentro en la forma del lenguaje. En segundo lugar, concibe el arte como un acontecer, es decir, como algo que sucede con total independencia de las intenciones de la subjetividad, no sólo del autor sino también del intérprete. A este respecto, cabe recordar la crítica al subjetivismo de la estética llevada a cabo por Gadamer al inicio de su *opus magnum* y la consiguiente superación de la terminología de la estética del genio para referirse a la obra de arte, planteando por ello concebir la obra de arte como *Gebilde* y no como *Werk*. En tercer lugar, establece en esta afirmación que el acontecer de la obra de arte es un acontecer inconcluso, no acabado, en la medida en que lo dicho por el arte no es algo cerrado, una afirmación

---

<sup>383</sup> GW 1, 105 (VM, 141): “*alle Begegnung mit der Sprache der Kunst Begegnung mit einem unabgeschlossenen Geschehen und selbst ein Teil dieses Geschehens ist*”. En cursiva en el original.

ante la que nos pudiéramos plantar y cuya comprensión acabara con el primer encuentro, puesto que la obra de arte trasciende a la estructura de dominio, siendo en todo momento una tarea para la comprensión. Ante la obra, dirá Gadamer, uno enmudece<sup>384</sup>, porque la obra es inagotable. En cuarto y último lugar, establece que este acontecer inconcluso que es el arte, entendido como lenguaje, incluye como parte el propio encuentro con el arte, es decir, que la propia comprensión del intérprete forma parte de la propia obra de arte. Con ello, el intérprete pasará a formar parte del propio acontecer inconcluso que es el arte. Y será precisamente esto lo que le permitirá, según él mismo adelanta, superar las abstracciones de la conciencia estética y recuperar la validez de la pregunta por la verdad del arte, superando con ello el proyecto subjetivista moderno, muy en la línea del proyecto de Heidegger, a quien Gadamer se refiere precisamente unas líneas después<sup>385</sup>.

La tarea que se propondrá Gadamer, por tanto, en las páginas siguientes de *Verdad y método* será precisamente articular una ontología de la obra de arte que pueda ser comprendida como un acontecer que incluya la comprensión misma de ese acontecer como una parte del acontecer mismo. Es precisamente esta tarea la que le llevará a introducir el concepto de juego como “hilo conductor de la explicación hermenéutica”, lo cual le llevará, a su vez, a introducir la noción de presentación. Como veremos a continuación, la noción de *Darstellung* no puede desvincularse de la noción de juego, pues es esta noción de juego la que le va a permitir enfrentarse a todas las abstracciones de la conciencia estética y recuperar el tipo de verdad propia de la obra de arte. Adentrándonos en la noción de juego, por tanto, podremos dar cuenta de un segundo aspecto de la especificidad del arte como presentación, como un acontecer que desvela la verdad incluyendo al espectador en la propia obra de arte, es decir, estableciendo una lógica dialógica.

## 1. Arte y juego: hacia la superación del subjetivismo

Aunque la noción de juego está presente a lo largo de toda la obra gadameriana, prueba de lo cual es la importancia que le dio a dicha noción en el análisis de la obra de arte realizado en *La actualidad de lo bello*, así como las continuas referencias al mismo que hace en artículos posteriores, sin embargo en ningún otro lugar aparece un análisis

---

<sup>384</sup> A este respecto, recuerda Gadamer a su amigo Gottfried Boehm, historiador del arte en Basilea, a quien ya hemos mencionado aquí, en su entrevista con Silvio Vietta, que tuvo lugar unos meses antes de su muerte: “El callar, el callar. Pienso ahora en mi amigo Boehm. Lo que más apreciaba en él era ir juntos a un museo. No decía absolutamente nada. Sino que, después de que habíamos hablado sobre algo, otra vez señalaba un cuadro con el dedo aquí y allí. Simplemente caminaba y señalaba con el dedo este o aquel cuadro después de que habíamos hablado sobre algo. Y a mí se me encendía algo.” (“*Das Schweigen, das Schweigen. Ich denke da jetzt an meinen Freund Boehm. Was ich an ihm am allermeisten schätzte, war, mit ihm in ein Museum zu gehen. Da sagte er überhaupt nichts. Sondern er ging dann nur, nachdem wir gerade über etwas geredet hatten, noch einmal mit dem Finger auf einem Bild da und da hin. Und mir ging was auf.*”) Cfr. *Hans-Georg Gadamer und Silvio Vietta im Gespräch*, Múnich, Fink, 2002, p. 78 (traducción española de Luciano Elizaincin-Arrarás: *Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, Madrid, Trotta, 2004, p. 85).

<sup>385</sup> GW 1, 105 (VM, 141).

tan preciso de esta noción como el que realizara en *Verdad y método*, análisis no superado por ninguna de las aportaciones que realizara con posterioridad. De hecho, aunque Gadamer haga después referencias a la noción de juego, sobre todo en conexión con la dimensión dialógica del lenguaje, tal y como aparece perfilada en la ya nombrada “Introducción” a *Verdad y método II*, no vuelve a llevar a cabo este análisis, sino que suele referir a las páginas en las que aparece en su gran obra. Por eso también aquí trataremos de centrarnos en esas páginas de *Verdad y método*, haciendo referencia sólo a algunas de las nociones aclaratorias que Gadamer realizaría con posterioridad, intentando desentrañar el sentido último de estas páginas que le sirven como hilo conductor de una articulación ontológica de la obra de arte que, como veremos, podremos extender también a la comprensión del lenguaje, esclareciendo así el modo como Gadamer trata de superar el subjetivismo moderno desentrañando una concepción ontológica propia.

En este sentido, no es casual la elección del concepto de juego, puesto que precisamente este es un concepto usado en el inicio de la estética por Kant y Schiller. Lo primero que hace Gadamer, a este respecto, es desvincularse del sentido subjetivo que tuviera en estos autores, que lo utilizan para describir o bien el libre juego de las facultades ante la contemplación de lo bello o bien el hacer productivo del genio. Expresamente manifiesta Gadamer que la noción de juego que él va a desarrollar no está referida a ningún posicionamiento de la subjetividad frente a la obra de arte, sino con el modo de ser del arte mismo, y que este concepto le permite enfrentarse a las abstracciones de la conciencia estética que pudieran comprender el arte como mero objeto, como un *Gegenüber*<sup>386</sup>. Por ello, enseguida establecerá que no se comprende acertadamente el concepto de juego desde la conciencia de los jugadores, describiendo el ánimo con el que los jugadores se enfrentan a la realidad, como si el ánimo lúdico del jugador, frente a la seriedad con la que suele enfrentar el hombre la realidad, fuera lo definitorio del juego, y no un modo de ser propio, independiente del modo como la subjetividad se enfrenta a la realidad. Para combatir esta posición, que definiría la realidad del juego desde la conciencia de los jugadores, recurrirá a una descripción fenomenológica de la realidad del juego, siguiendo muy de cerca el análisis hecho por Johan Huizinga en *Homo ludens* (aunque el propio Gadamer no reconozca enteramente su deuda con el análisis antropológico realizado por el autor holandés) y poniendo de manifiesto un rasgo perceptible por cualquiera que alguna vez haya jugado a algo: que aunque es cierto que, con respecto a los fines que propone el juego, no hay vinculación alguna con la realidad, de tal manera que los objetivos que el jugador se propone alcanzar en un juego no tienen que ver con los propios objetivos que se plantea con toda seriedad en su propia vida<sup>387</sup>, sin embargo, en el mundo del juego, una vez aceptados los

---

<sup>386</sup> *Ibíd.*, 107 (VM, 143 s.).

<sup>387</sup> El mismo Huizinga señala el carácter desinteresado del juego: “Este «algo» que no pertenece a la vida «corriente» se halla fuera del proceso de la satisfacción directa de necesidades y deseos, y hasta interrumpe este proceso. Se intercala en él como actividad provisional o temporera. Actividad que

objetivos, el jugador juega, es decir, trata de alcanzar dichos objetivos con total seriedad<sup>388</sup>. De hecho, al que no se toma en serio los objetivos del juego, al que no pretende alcanzar las metas propuestas por el propio juego, le llamamos “aguafiestas” (*Spielverderber*: “estropeajuegos”), y todo el mundo sabe que el juego se estropea precisamente cuando un jugador no se toma el juego en serio<sup>389</sup>. Así, dirá Gadamer, no es el modo como la conciencia del jugador se enfrenta a la realidad lo que define el juego, porque también el juego tiene una seriedad que le es propia<sup>390</sup>. Y si el juego no puede definirse desde la conciencia de los jugadores, entonces ni el juego tiene el carácter de objeto ni los propios jugadores tienen el carácter de sujeto. Con ello, la dicotomía entre sujeto y objeto desaparece. Y será precisamente adentrándonos en la noción de juego como podremos elaborar un nuevo modo de tratar las cosas más allá del esquema de dominio de la modernidad.

Evidentemente, todavía alguien podría contraargumentar que es falso que el sujeto desaparezca puesto que podríamos afirmar que es el jugador el verdadero sujeto del juego, puesto que sin jugadores no hay juego. Sin embargo, precisa Gadamer, el sujeto del juego no son los jugadores, sino que el sujeto del juego es el juego mismo, y los jugadores lo que hacen es meramente traerlo a su presentación<sup>391</sup>. Que esto es así se observa en el propio uso que nosotros hacemos de la palabra juego, puesto que está inmerso en nuestra vida cotidiana. Precisamente analizando el uso lingüístico de la noción de juego aprehenderemos algo más acerca de la propia esencia del juego. Hablamos del “juego de las olas”, de “juegos de luces”, de “juego de fuerzas” o de “juegos de palabras”. ¿Qué estamos mentando con ello y por qué utilizamos aquí precisamente la noción de juego? Aquí Gadamer, como en casi todo su análisis, sigue el *Homo ludens* de Huizinga y responde que a lo que nos estamos refiriendo es a un movimiento de vaivén, es decir, un movimiento sin meta, caracterizado por un ir y venir<sup>392</sup>. Este movimiento permite conectar precisamente la noción de juego con su significado originario, puesto que, según refiere el mismo Gadamer, y según podemos confirmar en cualquier diccionario etimológico al uso, la palabra *Spiel* significaba originariamente “danza” y refería, precisamente, a ese movimiento de vaivén, a un

---

transcurre dentro de sí misma y se practica en razón de la satisfacción que produce su propia práctica.” (J. Huizinga, *Homo ludens*, traducción española a cargo de Eugenio Imaz, Madrid, Alianza, 2008, pp. 21 s.).

<sup>388</sup> Este rasgo también ha sido subrayado por Huizinga: “Los niños, los jugadores de fútbol y los de ajedrez juegan con la más profunda seriedad y no sienten la menor inclinación a reír.” (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 17).

<sup>389</sup> También Huizinga habla en este sentido de la figura del “aguafiestas” como aquel que rompe el mundo del juego, el que se niega a seguir sus reglas: “El jugador que infringe las reglas de juego o se sustrae a ellas es un «aguafiestas» (*Spielverderber*: ‘estropeajuegos’). El aguafiestas es cosa muy distinta que el jugador tramposo. Este hace como que juega y reconoce, por lo menos en apariencia, el círculo mágico del juego. Los compañeros de juego le perdonan antes su pecado que al aguafiestas, porque este les deshace su mundo. Al sustraerse al juego revela la relatividad y fragilidad del mundo lúdico en el que se había encerrado con otros por un tiempo. Arrebató al juego la ilusión, la *inlusio*, literalmente: no ‘entra en juego’, expresión muy significativa.” (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 25).

<sup>390</sup> GW 1, 108 (VM, 144).

<sup>391</sup> *Ibíd.*

<sup>392</sup> “Mientras se juega hay movimiento, un ir y venir, un cambio, una seriación, enlace y desenlace.” (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 23).



movimiento que no tiene una meta y que se caracteriza por una repetición permanente, significado que aún está presente en la palabra alemana *Spielmann*, y también en la española *jugar*. Por eso precisamente es indiferente por completo quién lleve a cabo el movimiento, porque lo central en el propio juego es precisamente el movimiento mismo, la danza misma, y no desde luego quién efectúe el propio movimiento. De hecho, este movimiento tiene la forma del automovimiento que caracteriza, ya desde Aristóteles, lo que está vivo y, en esta medida, el movimiento al que se refiere el juego no es un movimiento que tenga un fin, que encuentre su meta al final del ir o del venir del movimiento de vaivén, sino que, como todo lo vivo, tiene su cumplimiento en el movimiento mismo<sup>393</sup>. De este modo, Gadamer afirmará que el juego no precisa de un jugador que se comporte lúdicamente para que el juego sea jugado, sino que “el sentido más originario del jugar es el sentido medial”<sup>394</sup>.

Esta apreciación es de la máxima importancia para entender propiamente cómo el concepto de juego permite superar la dicotomía sujeto-objeto para la intelección del arte. Cuando Gadamer afirma, utilizando la voz pasiva, que el juego no precisa ser jugado por un jugador, está superando un esquema de pensamiento en el que existe un sujeto (en este caso, el jugador) que se comporta de determinada manera con respecto a un objeto (en este caso, el juego). Sin embargo, Gadamer apunta que con esta afirmación no se trata de permanecer en un modo de concebir las cosas conforme al esquema de la voz activa y la voz pasiva (en las que se mantiene el esquema sujeto-objeto), sino que el juego apunta al sentido medial, es decir, a la voz media. Comprender qué significado tiene la voz media para la intelección de la realidad del juego nos permitirá ahondar todavía más en la comprensión de la obra de arte.

Ha sido mérito del teólogo Philippe Eberhard el haber estudiado de un modo especialmente significativo el uso de la voz media en Gadamer, tratando de hacer de ella una clave interpretativa para la experiencia hermenéutica y la experiencia de la fe<sup>395</sup>, algo que se encuentra, según también apunta el profesor de Chicago, extrañamente poco estudiado en la literatura secundaria acerca del filósofo alemán<sup>396</sup>. Precisamente en el primer capítulo de su libro, Eberhard desentraña el significado lingüístico de la voz media frente a la voz pasiva y a la voz activa. La voz media es la tercera voz o *diathesis* entre la voz pasiva y la voz activa en el griego antiguo. Según algunos estudiosos, aunque ya la gramática griega antigua se montara sobre la oposición activo-pasivo (derivada de la reflexión previa sobre la música en lo referente a la disposición pasivo-receptiva y activo-productiva del alma), en realidad la oposición entre la voz activa y la voz media sería previa a la oposición entre la voz activa y la pasiva (puesto que, según los lingüistas, la voz pasiva sería un desarrollo posterior a partir de la voz media), de tal

<sup>393</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 113 s. (AB, 67).

<sup>394</sup> GW 1, 109 (VM, 146): “Vielmehr ist der ursprüngliche Sinn von Spielen der mediale Sinn.”

<sup>395</sup> Véase su tesis doctoral, publicada después bajo el título *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics. A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübinga, Mohr (Paul Siebeck), 2004.

<sup>396</sup> Precisamente Eberhard dedica el segundo capítulo de su estudio a hacer un recorrido de la literatura secundaria sobre Gadamer y a señalar la ausencia de la atención puesta en la voz media.

manera que la voz media no puede considerarse simplemente como una voz intermedia entre la voz activa y la voz pasiva, aunque la gran mayoría de las descripciones que se hacen de la voz media se construyan a partir de dicha oposición<sup>397</sup>. Precisamente el hecho de que la voz media se haya estudiado a la luz de la oposición entre la voz activa y la voz pasiva ha hecho que la gran mayoría de los estudiosos vean en la voz media un significado de reflexividad, de tal manera que el sujeto de la acción sería al mismo tiempo el afectado por la acción del verbo. No obstante, que los lingüistas, sobre todo los lingüistas modernos, no puedan pensar la voz media sino en el marco de la reflexividad (puesto que no poseemos una voz media en las lenguas modernas), no quiere decir que ese fuera el significado originario de la voz media<sup>398</sup>. Así, un lingüista como Emile Benveniste ofrece una comprensión diferente de la voz media que no pone el centro de atención en el sujeto como una entidad afectada por la acción del verbo, sino que considera la voz media, según la interpretación de Eberhard, como “un medio en el que algo tiene lugar”, de tal manera que no podemos comprender la voz media desde el esquema de cuestionamiento acerca de *quién* es el agente o el paciente de la acción, sino acerca de *dónde* está el sujeto en relación al proceso del verbo, de tal manera que se produciría un desplazamiento desde la pregunta por la subjetividad a la pregunta por el lugar: aunque el sujeto no desaparece, la pregunta se desplaza hacia el lugar que ocupa el sujeto en relación al proceso del verbo. De hecho, Benveniste distingue dos oposiciones: la oposición activo/pasivo y la oposición activo/medio. En cada una de estas oposiciones, el significado de la voz activa sería diferente: mientras que en la primera oposición la voz activa significa que el sujeto es el agente, no el paciente, en la segunda oposición la voz activa significa que el sujeto está fuera o separado de la acción, no dentro de ella. Precisamente por ello, Benveniste propone cambiar la terminología para esta segunda oposición: en lugar de hablar de “voz media”, lo cual refiere a un lugar intermedio entre la voz activa y la voz pasiva, propone fijarnos en la peculiaridad de la oposición entre voz activa y voz media y llamar en este caso a la voz activa “*diathesis* externa” y a la voz media “*diathesis* interna”<sup>399</sup>. El verbo paradigmático para comprender bien esta oposición es el verbo griego *γαμέω* (en la voz activa) y *γαμέομαι* (en la voz media). Se utiliza el verbo en la voz activa para expresar cómo un hombre (sujeto expresado en nominativo) desposa a una mujer (objeto expresado en acusativo). Sin embargo, para expresar el casamiento de una mujer (sujeto) se utiliza siempre la voz media, y en este caso el hombre aparece como objeto indirecto del verbo (expresado en dativo). En este caso, el casamiento acontece como un suceso que escapa al control de quien se ve envuelto en ello. Es cierto que en algunas ocasiones las voces aparecen al revés (la voz media en el caso del novio y la voz activa en el caso de la novia), pero en estos casos siempre tiene un sentido irónico: o bien

<sup>397</sup> Ph. Eberhard, *op. cit.*, pp. 9-11.

<sup>398</sup> Ph. Eberhard (ibíd., pp. 13 s.) refiere a este respecto al lingüista Jan Gonda (“Reflections on the Indo-European Medium I”, *Lingua* IX (1960), p. 43), quien desplazaría el centro de reflexión hacia el proceso que afecta al sujeto y no al sujeto convertido al mismo tiempo en objeto afectado por la acción del verbo.

<sup>399</sup> Ph. Eberhard, *op. cit.*, p. 15. Véase E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, París, Gallimard, 1966, en concreto el capítulo “Actif et moyen dans le verbe”.

expresa la docilidad del novio frente a la novia o que el novio se casa sólo por dinero, o bien expresa el desprecio de la novia por el novio<sup>400</sup>. En cualquier caso, parece que este verbo confirma las apreciaciones de Gonda (para quien el acento estaría puesto sobre el proceso mismo) y de Benveniste (para quien la voz media, frente a la voz activa, expresaría el proceso en el que un sujeto se ve envuelto sin tener por ello total control sobre ello, sin por ello perder su papel como sujeto). Otro ejemplo elocuente a este respecto sería *γίγνομαι*, que significa ‘nacer’, ‘llegar a ser’, verbo que, al estar en voz media, marca el llegar a ser de un sujeto como un proceso que escapa a su control, pero que le sucede a él<sup>401</sup>. Otro verbo especialmente significativo, sobre todo para la propia ontología hermenéutica, será *διαλέγομαι*, ‘dialogar’, cuya forma media implica que para los que participan en un diálogo este es algo que les está ocurriendo a ellos y no algo que puedan controlar.

Por otra parte, aunque las lenguas modernas no conjuguen sus verbos en voz media, no obstante podemos encontrar algunos ejemplos de verbos que tienen, de suyo, un significado cercano a eso que Benveniste llama la *diathesis* interna. El mismo Eberhard<sup>402</sup> ofrece algunos ejemplos en inglés, que adquieren los mismos significados en castellano. Un ejemplo es “lo siento” (“*I am sorry*”). Esta expresión tiene dos significados: por una parte, puede utilizarse para expresar la pena que uno siente ante un suceso adverso, que no ha dependido de uno mismo; por otra parte, no obstante, puede utilizarse para expresar la pena que uno siente por algo de lo cual uno mismo es culpable. El primer caso expresaría un sentido “interno”, en la medida en que el sujeto se ve envuelto en un suceso del que él mismo no tiene todo el control. Otro ejemplo de los utilizados por Eberhard es la diferencia entre “sueño que voy a París” (“*I dream that I go to Paris*”) o “sueño con ir a París” (“*I dream of going to Paris*”). La primera expresión sugiere un sueño nocturno y, por lo tanto, tiene un sentido medial, en la medida en que el sueño nocturno es algo que nos sucede, pero que escapa a nuestro control. La segunda expresión, sin embargo, sugiere que tengo un deseo muy intenso de ir a París y, por lo tanto, que puedo poner los medios necesarios para satisfacerlo. Otro ejemplo lo encuentra en la diferencia entre “participar en” (“*to partake in*”) y “participar de” (“*to partake of*”): el primer caso significa que uno participa activamente en algo con otros; el segundo caso significa, sin embargo, que uno se ve envuelto en algo que alcanza el propio ser. Además, Eberhard señala una forma de pasiva inglesa muy cercana a la voz media: la pasiva construida con *get*, como, por ejemplo, en el caso de *get married*, que tendría, en este sentido, el mismo sentido que la voz media del *γαμέομαι* griego. Puede entenderse bien esta pasiva si nos fijamos en la diferencia entre *be married* (donde uno se preguntaría por la persona que ofició el casamiento) y *get married* (donde uno fija la atención en el suceso acaecido a los novios).

<sup>400</sup> Ph. Eberhard, *op. cit.*, p. 16.

<sup>401</sup> Eberhard señala, además, que el verbo *γίγνομαι* es el que traduce en la Biblia griega o Septuaginta el hebreo *amen*. Cfr. *op. cit.*, nota 30, p. 17.

<sup>402</sup> *Ibíd.*, pp. 18-20.

En todos estos ejemplos, la voz media introduce, pues, un acontecer, un suceso que escapa al control del sujeto, sin por ello hacer que el sujeto desaparezca, sino que se encuentra *dentro* del suceso mismo. A este respecto, tiene sentido que, según también señala el propio Eberhard, la voz media aparezca “en el contexto del final de la metafísica de la presencia y del colapso de la dicotomía entre el sujeto y el objeto”<sup>403</sup>, señalando a este respecto a Heidegger y a Derrida y, por supuesto, también a Gadamer, que será, en su libro, objeto de un estudio pormenorizado. En efecto, hay en estos autores un intento por separarse de esta dicotomía entre sujeto y objeto, algo enteramente visible en la constante pugna del propio Heidegger por alejarse de cierto uso del lenguaje y adentrarse en un nuevo lenguaje que, superando el esquema gramatical vigente, permita el acontecer del ser, más allá del hacer dominador al que nos hemos visto abocados por la ciencia moderna. Así, encontramos en Heidegger expresiones que intentan superar el esquema de pensamiento del sujeto y que busca un lenguaje que haga suyo el uso de la voz media ya desde *Ser y tiempo*<sup>404</sup>.

Es pues desde esta perspectiva desde donde tiene que comprenderse el sentido medial del juego, cuya vinculación con el proyecto heideggeriano Gadamer mismo reconoce<sup>405</sup>. ¿Qué significa entonces que el juego tenga un sentido medial? Si retomamos las aportaciones lingüísticas y las implicaciones filosóficas que hemos recorrido de la mano de Eberhard, podemos decir que el que el juego implique un sentido medial apunta a una deslocalización del sujeto con respecto al control sobre la actividad, sin por ello desaparecer por completo, puesto que se ve envuelto en el acontecimiento que está teniendo lugar. Por eso decía Gadamer, en las palabras ya citadas, que el juego no tiene un modo de ser tal que necesite un sujeto para poder ser jugado, como si un sujeto que se comportara lúdicamente (el jugador) fuera el propio artífice de un objeto (el juego). Aquí queda superada la oposición activo-pasivo y por eso Gadamer propone leer el sentido del juego en un sentido medial, es decir, un sentido en el que el jugador no es propiamente el sujeto del juego, sino que al jugador le acontece algo de lo que él mismo no es el sujeto. Este sentido medial del juego, dice el propio Gadamer, se ve confirmado por el propio lenguaje, en la medida en que, en lo referente al juego, utilizamos siempre expresiones con sentido medial o, en la

<sup>403</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>404</sup> A este respecto cabe destacar el significado medial del *lógos* como *sehenlassen* en *Ser y tiempo* (§7B), así como los múltiples intentos del autor por hacer hablar al lenguaje de otra manera (*das Ereignis ereignet*). El mismo Eberhard alude en este sentido a dos importantes estudios de Charles E. Scott: “The Middle Voice of Metaphysics”, *Revue of Metaphysics*, 42-4 (1989), pp. 743-764 y “The Middle Voice in *Being and Time*”, *Phaenomenologica*, 105 (1988), pp. 159-173.

<sup>405</sup> “Spiel und Welt” (1961), GW 4, 99: “La crítica de Heidegger al movimiento trascendental del pensar, en especial al subjetivismo de la modernidad y al concepto de objetividad de las ciencias naturales (que tiene una cierta correspondencia en la crítica de Husserl al objetivismo de la ciencia) hace que el concepto de juego adquiera un interés elevado. La preferencia por la metáfora del juego así como por las formas mediales de expresión (por ejemplo, «*in sich wirksamwerden lassen*») también se encuentran en Heidegger.” (“Heideggers Kritik an der transzendentalen Denkbewegung, insbesondere an dem Subjektivismus der Neuzeit und an dem Objektivitätsbegriff der Naturwissenschaften (der in Husserls Kritik am Objektivismus der Wissenschaft eine gewisse Entsprechung hat), läßt wie von Selbst dem Begriff des Spieles ein erhöhtes Interesse zukommen. Die Vorliebe für die Spielmetapher wie überhaupt für mediale Ausdrucksweisen (z.B. >*in sich wirksamwerden lassen*<) findet sich auch bei Heidegger.”)

terminología de Benveniste, con *diathesis* interna: decimos que algo “juega” en tal lugar o momento (*etwas »spielt« dort und dort oder dann und dann*), que algo está ocurriendo (*etwas spielt sich ab*) y que algo está en juego (*etwas ist im Spiele*)<sup>406</sup>. Por eso el juego, dice Gadamer, no puede ser comprendido desde la categoría de la actividad: “Para el lenguaje el auténtico sujeto del juego no es, claramente, la subjetividad de quien, entre otras actividades, también juega, sino el juego mismo.”<sup>407</sup> De este modo, el sentido medial afirma el primado del juego frente a la conciencia de los jugadores y permite arrojar luz sobre el tipo de experiencia de los propios jugadores<sup>408</sup>, que ya no se comportan como agentes, sino que se ven envueltos en un acontecer que es el propio juego. En este sentido, “[t]odo jugar es un ser jugado”<sup>409</sup>, porque el jugador no es, en ningún caso, el agente, sino que es el propio juego el que le envuelve en el jugar. Esto se ve confirmado en la fascinación que ejerce el propio juego sobre los jugadores: el juego es el que propone unas metas que el jugador trata de conseguir (darle diez veces al balón sin que se caiga al suelo, meter un gol o meter canasta, llegar antes que los demás a la meta, etc.)<sup>410</sup>. Aunque en la conciencia del jugador parezca que es él mismo el que se plantea esos objetivos, en realidad es el propio juego el que los plantea, arrastrando al jugador a su propio universo de metas y de reglas.

Este sentido medial del juego caracteriza, pues, a todo juego. Y hay que tener en cuenta que Gadamer, siguiendo en esto también a Huizinga, considera que no es el juego humano el que ha de marcar el modelo de lo que tenga que ser considerado como juego, como si pudiésemos hablar también del juego de los animales o del juego de la naturaleza (del juego de las olas o del juego de las luces, por ejemplo) en un sentido metafórico y derivado. Más bien al contrario: el mismo juego humano es un proceder natural<sup>411</sup> y, en esta medida, tenemos que comprender el juego humano a la luz del juego de la naturaleza (y en este sentido hablábamos precisamente más arriba del movimiento de vaivén que caracteriza a todo juego). Sin embargo, sí que hay algo que caracteriza el juego humano y es precisamente que el juego humano es un comportamiento querido y elegido por el hombre mismo: el hombre decide jugar a este y no a aquel otro juego, el hombre decide jugar a algo<sup>412</sup>. Esta decisión supone la introducción del hombre en un mundo de fines distinto del de la vida corriente y le impone, al mismo tiempo, una tarea,

<sup>406</sup> GW 1, 109 (VM, 146). Como también indican los traductores españoles de *Verdad y método* en nota al pie, la expresión alemana “*etwas spielt sich ab*”, que significa tanto como ‘algo está sucediendo’ o ‘algo se está desarrollando’, no mantiene en castellano el término de “juego”, que sí está presente en alemán.

<sup>407</sup> *Ibíd.*, 109 s. (VM, 147): “Für die Sprache ist das eigentliche Subjekt des Spieles offenbar nicht die Subjektivität dessen, der unter anderen Betätigungen auch spielt, sondern das Spiel selbst.”

<sup>408</sup> *Ibíd.*

<sup>409</sup> *Ibíd.*, 112 (VM, 149): “*Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.*” En cursiva en el original.

<sup>410</sup> También este aspecto ha sido subrayado por Huizinga: “la conciencia de estar jugando en modo alguno excluye que el mero juego se practique con la mayor seriedad y hasta con una entrega que desemboca en el entusiasmo y que, momentáneamente, cancela por completo la designación de «pura broma». Cualquier juego puede absorber por completo, en cualquier momento, al jugador.” (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 21).

<sup>411</sup> GW 1, 110 s. (VM, 148). Huizinga lo expresa en los siguientes términos: “La realidad «juego» abarca, como todos pueden darse cuenta, el mundo animal y el mundo humano. Por lo tanto, no puede basarse en ninguna conexión de tipo racional, porque el hecho de fundarse en la razón lo limitaría al mundo de los hombres.” (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 14).

<sup>412</sup> GW 1, 112 s. (VM, 150).

cuyo cumplimiento supone el desarrollo del juego mismo, su presentación. En esta medida podrá decir Gadamer que el modo de ser del juego es *Selbstdarstellung*, de tal manera que podemos decir que todo juego humano es presentación.

En este contexto, pues, aparece por primera vez la noción de *Darstellung* en *Verdad y método*, una de cuyas dimensiones (la de la mimesis) hemos tratado de analizar en la primera parte de nuestra investigación. Lo que ahora nos encontramos es una vinculación expresa entre la noción de *Darstellung* y la noción de juego, de tal manera que la noción de presentación aparece para caracterizar precisamente el modo de ser del juego humano, que, a su vez, caracteriza el modo de ser de la obra de arte. ¿Qué nuevo elemento introduce en nuestra comprensión de la noción de presentación? Lo que hemos visto en la primera parte de nuestro estudio ha sido la dimensión expositiva del arte y del lenguaje en tanto que mimesis, una mimesis que, como el *lógos*, hace que, en las palabras de Heidegger, las cosas *sean vistas*, una estructura que apunta a la inteligibilidad del ser. Lo que ahora nos aporta el concepto de juego, cuyas consecuencias trataremos de desarrollar pormenorizadamente en esta segunda parte de nuestro estudio, es precisamente que esta estructura expositiva del arte, para empezar, implica un acontecer que, por su sentido medial, escapa a todo intento de comprenderlo desde los esquemas del subjetivismo moderno. El arte, que es fundamentalmente presentación, no puede ser comprendido desde las abstracciones de la conciencia estética, ni desde el sujeto que contempla ni desde la subjetividad del genio (como habría sido pensado desde el nacimiento de la estética), y no puede serlo porque el arte, que tiene la forma de ser del juego, tiene, como juego que es, un sentido medial, que apunta, como hemos visto, a un acontecer que envuelve al jugador, sin que por ello el jugador sea el sujeto del propio juego. Así, la noción de juego como presentación apuntará a una mimesis como un “mostrar” (en el sentido desarrollado en la primera parte) que escapa a cualquier intento por comprenderla desde el esquema de la objetividad: todo juego humano es una presentación, todo juego humano es un juego expositivo y no es el jugador el que presenta, sino que el juego mismo es el que se presenta. En el cumplimiento de la tarea propuesta por el juego, este accede a su presentación: el niño que juega presenta (juega a ser rey, a ser reina, a ser médico, enfermero, mamá o papá); el jugador de fútbol presenta, es decir, da cumplimiento a una tarea. Si esto es también así en el caso del arte, es porque el arte es sólo un caso específico de juego humano, quizá uno de los más elevados, pero juego al fin y al cabo. En esto Gadamer también está siguiendo el propio proceder de Huizinga, cuyo objetivo era rastrear en el juego el origen de toda forma de cultura y, en última instancia, la cultura como una de las formas del juego<sup>413</sup>. El arte tiene el modo de ser del juego y en esta medida es presentación que escapa al esquema de pensamiento de la modernidad.

---

<sup>413</sup> Así lo manifiesta en la “Introducción a modo de prólogo”: “Hace tiempo que ha ido cuajando en mí la convicción de que la cultura humana brota del juego –como juego- y en él se desarrolla.” (J. Huizinga: *op. cit.*, p. 7 s.).

Ahora bien, si el juego es presentación inmediatamente se manifiesta otra de las características del juego humano y, en concreto, de ese juego humano que es el arte: toda presentación es “presentación para...”<sup>414</sup>. Esto es particularmente evidente en el culto (que es, para Huizinga, la forma superior del juego<sup>415</sup>) y en ese juego que los alemanes llaman *Schauspiel* y que nosotros llamamos representación teatral: el presentar del culto (por ejemplo, el de la Eucaristía) y el presentar en un escenario es siempre una presentación que se ofrece a la contemplación y en esta medida el juego implica al espectador<sup>416</sup>. El espectador es, pues, también jugador, en el bien entendido de que el espectador, como cualquier jugador, se ve envuelto en el acontecer que tiene lugar sobre el escenario o sobre el altar, de tal manera que no es él el sujeto del propio juego, no es el que pudiera contemplar lo que ocurre sobre el escenario como si se tratara de un objeto en el que pudiera procurar no inmiscuirse, sino un participante en el propio juego, en el propio acontecer. Desde esta perspectiva puede comprenderse por qué para Gadamer el teatro goza de un papel paradigmático para la comprensión del arte: porque el teatro es *Schauspiel*, un juego que se ofrece a la contemplación, un juego exhibitivo, que tiene como parte integrante al propio espectador. De hecho, en el teatro se hace clara la relación entre juego y presentación: toda obra de teatro, que en alemán se comprende siempre como juego (*Spiel*), exige ser presentada y en esta presentación tiene su propio modo de ser<sup>417</sup>. Pero el espectador es también un *cojugador*, un *Mitspieler*: forma parte del propio juego. El jugar exige siempre *Mitspielen*, *cojugar*<sup>418</sup>, aunque de hecho no haya nadie que lo contemple<sup>419</sup>: incluso quien contempla jugar a un niño no puede sino seguir el juego, seguir el movimiento de vaivén. El mismo Gadamer pone un ejemplo muy ilustrativo al respecto: si uno ve un partido de tenis por televisión, enseguida se dará cuenta de que el público no hace sino seguir el movimiento de vaivén, algo especialmente visible en ese movimiento de cuello que persigue el movimiento de

<sup>414</sup> GW 1, 114 (VM, 152): “*Darstellung für...*”

<sup>415</sup> “el juego humano, en todas sus formas superiores, cuando significa o celebra algo, pertenece a la esfera de la fiesta o del culto, la esfera de lo sagrado.” (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 22).

<sup>416</sup> También Huizinga subraya el carácter presentativo de todo juego: “El juego es una lucha por algo o una representación de algo. Ambas funciones pueden fundirse de suerte que el juego presente una lucha por algo o sea una pugna a ver quién produce mejor algo.” (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 28). Asimismo, subraya que, entre las formas poéticas de cultura, el teatro es el que mantiene una conexión más clara con el juego: “Sólo el drama, por el hecho de conservar idéntica su cualidad de ser una acción, mantiene una conexión firme con el juego. También el lenguaje refleja esta estrecha conexión, sobre todo el idioma latino y todos aquellos otros que han bebido de la fuente latina. El drama se llama «juego» y es «jugado», representado.” (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 183 s.). Aunque a este último respecto Huizinga se equivoca (pues el español, por ejemplo, que bebe de las fuentes latinas, no llama al teatro “juego” ni se dice de él que es “jugado”, sino representado), su afirmación tiene plena validez para el análisis, que además apoya recordando el origen del propio teatro: “Constantemente se hace patente el origen de la tragedia y de la comedia del juego. La comedia ática surgió del *Komos* desenfrenado de las fiestas dionisiacas.” (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 184).

<sup>417</sup> Somos conscientes de que, en castellano, no se habla de una *presentación teatral*, sino de una *representación teatral*. Sin embargo, el uso de tal término podría llevar a equívoco en este contexto, puesto que hemos reservado la palabra *representación* para recoger la *Repräsentatio*. En cualquier caso, se cumple en el teatro, en el que Gadamer está pensando de modo paradigmático, el sentido de la *Darstellung* que hemos desarrollado en la primera parte de nuestra investigación.

<sup>418</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 114 (AB, 69).

<sup>419</sup> GW 1, 116 (VM, 154).

la pelota<sup>420</sup>. Por eso puede decirse que el juego es un “hacer comunicativo” (*ein kommunikatives Tun*)<sup>421</sup> y que pertenece a la esfera de lo que llamamos “comunicación” (*Mitteilung*)<sup>422</sup>. Y esta será precisamente una de las características fundamentales del arte como juego: la participación del espectador forma parte del propio juego del arte, porque la *Darstellung* es ya un hacer comunicativo, es decir, que la propia noción de presentación como juego implica dentro de ella al propio espectador. Esto significa que la relación mímica original en la que consiste el arte comprendido como presentación implica dentro de sí al propio espectador, a quien lo contempla. En esta medida, el que se planta ante una obra de arte para comprenderla forma parte del propio ser de la obra de arte, en el sentido medial nombrado. De hecho, dirá Gadamer, es precisamente en la relación con ese cojugador que es el espectador donde se hace patente la importancia del sentido medial del juego<sup>423</sup>. Esto será precisamente lo que desarrollaremos a continuación.

## 2. Juego y participación: el papel del espectador en la presentación

El rendimiento metodológico del concepto de juego consiste, pues, en la superación de la obra de arte como posible objeto de la conciencia estética y en la inclusión del comportamiento estético como parte del proceso ontológico de la presentación<sup>424</sup>. Así, el análisis del concepto de juego realizado por Gadamer le lleva a sostener que el espectador es parte esencial del juego, es decir, parte esencial de la obra de arte. Lo que hay que pensar ahora, siguiendo, como el mismo Gadamer propone, el modelo del teatro, que es *Schauspiel*, juego exhibitivo, es en qué consiste ese papel esencial jugado por el espectador en el juego que es la obra de arte.

Aunque es cierto que en las páginas de *Verdad y método* que estamos analizando es donde aparece de un modo más profuso cuál es el papel desempeñado por el espectador y cuál es el modo de ser del espectador, su modo de participar en el juego, también es cierto que estas páginas, como, por otro lado, gran parte de la obra de Gadamer, adolecen de sistematicidad, de tal manera que es difícil seguir el razonamiento de Gadamer en lo referente al modo como es el espectador el que permite hilar los conceptos fundamentales que arrojan luz acerca del modo de ser de la obra de arte en tanto que juego que es presentación. Así, el lector puede ver aparecer aquí y allí referencias al espectador (algunas de ellas de un desarrollo exquisito) sin no obstante ser capaz de establecer nítidamente cuál es el hilo conductor que permite la ilación entre los conceptos fundamentales para la ontología de la obra de arte. De este modo, si seguimos el desarrollo de esta sección de *Verdad y método* (la que lleva por título “Juego como hilo conductor de la explicación ontológica”), veremos cómo las líneas finales del

---

<sup>420</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 114 (AB, 69).

<sup>421</sup> *Ibíd.*

<sup>422</sup> “Das Spiel der Kunst” (1977), GW 8, 90 (EH, 134).

<sup>423</sup> GW 1, 115 (VM, 153).

<sup>424</sup> *Ibíd.*, 121 s. (VM, 161).



análisis del concepto de juego están dedicadas a establecer la estructura expositiva del juego humano y la referencia inmediata de la presentación al espectador, por cuanto que toda presentación es “presentación para...”. Sin embargo, el siguiente apartado, titulado “La transformación en una conformación y la mediación total”, reflexiona, como ya hemos analizado en la primera parte de esta tesis, acerca de la noción de presentación entendida como mimesis, insistiendo en su rendimiento ontológico, la transformación (la *Verwandlung*) del mundo en su verdad y, por consiguiente, en el rendimiento epistemológico de la obra de arte como *Darstellung*<sup>425</sup>. En esta parte, por supuesto, aparecen también referencias al espectador, pero lo que centra la atención de Gadamer es precisamente la noción de mimesis y la transformación que sufre el mundo cuando es presentado, esto es: la transformación en lo verdadero que permite el reconocimiento (*Wiedererkenntnis*). Esta sección acaba, además, preguntándose por el estatuto de la *Darstellung*, en tanto que, referida al teatro, podría comprenderse una distinción entre la obra originaria (la proyectada por el autor) y la puesta en escena. Es en este contexto precisamente en el que aparece la noción de no-distinción estética y de mediación total: no hay distinción entre la obra y su representación escénica. Precisamente esta cuestión le llevará a Gadamer a la tercera sección de su análisis de la noción de juego, que llevará el título de “La temporalidad de lo estético”, por cuanto que la pregunta se volcará ahora hacia el estatuto ontológico de ese tipo de ente (la obra de arte) en el que acontece la identidad entre la obra misma y sus múltiples presentaciones, y sus variadas y diversas puestas en escena. Y aquí de nuevo, en el análisis de la temporalidad de la obra de arte, que Gadamer pone en relación con la temporalidad de la fiesta, sale a colación el papel del espectador. Precisamente a analizar este papel del espectador en el modo de ser de la obra de arte (entendida ya siempre como juego) dedicaremos esta parte de nuestra investigación, intentado interpretar la relación entre las dos secciones precedentes, es decir, la ilación interna entre las nociones de mimesis, transformación en una conformación, mediación total y temporalidad. Y lo que sostendremos aquí es precisamente que esa ilación sólo se puede producir (aunque, como decimos, no aparezca sistematizado ni en este ni en otros escritos de Gadamer) a través del papel jugado por el espectador.

Como hemos visto en las líneas finales del análisis del concepto de juego llevado a cabo por Gadamer, todo juego es siempre presentación y esto acontece porque todo juego es siempre *Schauspiel*, es decir, se da en la forma de la “presentación para...”. Ahora bien, si esto es así, entonces el juego es presentación precisamente porque el espectador forma parte del juego de un modo esencial. En efecto, el espectador forma parte del juego y este su modo de participación es el que hace que el juego se convierta en presentación. De ahí que no sea casual que el modelo en el que está pensando Gadamer sea precisamente el modelo del teatro. Es, por tanto, el espectador (aunque de hecho no haya ninguno) el que hace posible que el juego, que es un movimiento de vaivén, se convierta en obra (*Gebilde*), sin por ello dejar de ser juego. De este modo, es

---

<sup>425</sup> Véase *supra* I.1.

el espectador el que puede llevar a cabo la *Verwandlung ins Gebilde*. Evidentemente sería un craso error interpretar este “llevar a cabo” como un comportamiento de la subjetividad: en la medida en que toda obra de arte es juego y en la medida en que todo juego impone una normatividad propia que todo jugador acepta y a la que se entrega con completo olvido de las metas y objetivos de su propia vida, se impone la superación de todo comportamiento subjetivo. Y, sin embargo, es por la referencia del juego al espectador por la que se produce la transformación del juego en presentación y por la que, por tanto, el movimiento de vaivén se convierte en conformación. Con ello, podemos decir, la mimesis que es el arte es mimesis en tanto que de ella forma parte el espectador. Es más: la propia identidad de la obra de arte, esa identidad que se mantiene a pesar de las múltiples puestas en escena, es posible precisamente gracias al espectador, es decir, gracias a que existe en el juego del arte un tipo de jugador que se limita a contemplar. La cuestión está ahora en analizar precisamente cuál es ese modo de pertenencia del espectador al juego del arte que hace que el juego se convierta en obra y que hace que haya identidad en la multiplicidad.

Para comprender el modo como participa el espectador en la obra de arte Gadamer va a poner en juego la noción de la fiesta. Es cierto que esta noción aparece en *Verdad y método*, así como en obras posteriores, sobre todo en *La actualidad de lo bello*, como un concepto clave para entender la temporalidad de la obra de arte. Sin embargo, un lector atento no dejará de ver que en este análisis de la temporalidad aparece la participación del espectador como elemento estructural fundamental, de tal manera que la temporalidad de la obra de arte (y, por tanto, su modo de ser) no puede desvincularse de este elemento estructural fundamental. De hecho, analizando el modo de participación del espectador en la fiesta es como se pone de manifiesto el modo de participación del espectador en la obra de arte y, a su vez, el modo de ser de ese ente que es la obra de arte.

Evidentemente no parece casual que Gadamer haya elegido precisamente la noción de la fiesta para analizar el modo de ser de la obra de arte y el modo de participación del espectador en ella. Y es que hay una cercanía entre la noción de juego, que le sirve como hilo conductor de su explicación ontológica, y la noción de fiesta, así como una vinculación originaria entre la fiesta y el teatro, que es precisamente el tipo de arte que le sirve a Gadamer como modelo. En efecto, y comenzando con esto último, el origen del teatro en Grecia se encuentra en la fiesta, ya sea en los ditirambos y los himnos fálicos, ya sea en los coros festivos que venían a unir canto y danza<sup>426</sup>. Por otra parte, y

---

<sup>426</sup> Es conocido, al menos en nuestro país, el debate abierto por Rodríguez Adrados acerca del origen del teatro griego y su oposición a la teoría clásica de Aristóteles. En efecto, frente a Aristóteles, que defendía que el origen de la tragedia se encontraba en los ditirambos en honor a Dionisos, mientras que la comedia tenía su origen en los himnos fálicos (*Poética*, 1449a 10-13), Rodríguez Adrados viene defendiendo, desde 1967, en primer lugar, que no hay un origen diferenciado de tragedia y comedia en virtud de su naturaleza también diferenciada (como defendería Aristóteles), sino que todas las formas de teatro tienen un origen común y que este se encuentra en el *komos* o coro con procesión y danza siempre ligado a una acción cultural, sea de la índole que sea. Esta teoría defendida por Rodríguez Adrados se basa en la presencia en estos *komos* de ciertos elementos (himno, agón, súplica, treno, etc.) que, unidos al principio

remitiéndonos ahora a lo primero, igual que el juego es un movimiento de vaivén sin fin que requiere de los jugadores para su presentación, igualmente la fiesta precisa de ciertos jugadores, aquellos que participan en ella, para que esta pueda tener lugar. En ambos casos se trata de un mismo comportamiento de entrega a un reino de metas y reglas separadas de los objetivos de la vida cotidiana; en ambos casos se trata de entregarse a la realización de una tarea que pertenece a una esfera diferente de la de la de nuestro día a día. Sólo que cuando hablamos de juego, decimos que este “se juega”, mientras que, al hablar de fiesta, decimos que “se celebra”. En efecto, si algo caracteriza el comportamiento de los que participan en una fiesta es precisamente la celebración. Evidentemente, como en el caso del juego, no se trata de que la fiesta tenga su ser en la subjetividad de los celebrantes, sino que ocurre más bien como en el caso del juego: “se celebra la fiesta porque está ahí”<sup>427</sup>, igual que el juego sólo adquiere con los jugadores su presentación y no es la disposición lúdica de los jugadores la que hace juego al juego<sup>428</sup>. La fiesta está ahí y los que participan en ella la celebran. Pero ¿qué modo de participación es esta de la celebración?

Para explicar el modo de participación de los celebrantes en una fiesta Gadamer recurre al modo como participa el espectador en el teatro. En ambos casos lo que ocurre es un auténtico estar ahí (*Dabeisein*)<sup>429</sup>, pero un estar ahí que es mucho más que un mero hacer acto de presencia junto con otros (*Mitanwesenheit*). Cuando uno simplemente hace acto de presencia no está verdaderamente ahí. “Estar ahí significa participar (*Teilhabe*)”<sup>430</sup> y tanto el asistente a una fiesta como el espectador de una obra de teatro participan de ellas. De hecho, en griego tanto el que asiste a una fiesta como el espectador reciben un mismo nombre: *theorós*, “el que contempla”. El *theorós* es el extranjero que llegaba a la ciudad para participar en una fiesta, para consultar un oráculo o para realizar un determinado culto; es el que participa en una embajada

---

universal de la mimesis (posibilitada por la unidad narrativa de los diferentes mitos que eran cantados por el *komos*), están presentes, ya evolucionados, en el teatro griego (ya sea comedia o tragedia), y que, sin embargo, no son elementos constitutivos ni de los ditirambos ni de los himnos fálicos. En cualquier caso, hay un elemento común entre la teoría de Aristóteles y la de Rodríguez Adrados: el origen del teatro se encuentra en un tipo particular de fiesta de origen y sentido sacral. Véase la primera publicación de Rodríguez Adrados a este respecto (“ΚΩΜΟΣ, ΚΩΜΩΔΙΑ, ΤΡΑΓΩΔΙΑ. Sobre los orígenes griegos del teatro”, *Emerita* 35 (1967), pp. 249-264), el libro ya clásico *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*, Barcelona, Planeta, 1972 (reeditado en Madrid, Alianza, 1983) y uno de los últimos estudios del filólogo español, en el que apoya su teoría relacionándola con la de Bharat Gupt acerca del teatro indio: “Teatro griego antiguo y teatro indio: su origen en danzas corales que miman antiguos mitos”, *Emerita* 80-1 (2012), pp. 1-12.

<sup>427</sup> GW 1, 129 (VM, 169): “Vielmehr feiert man das Fest, weil es da ist.”

<sup>428</sup> Cfr. *supra*.

<sup>429</sup> Resulta difícil encontrar en castellano un equivalente del verbo *dabeisein*. En realidad significa tanto ‘estar presente’ como ‘estar en algo’, en el sentido de ‘apuntarse a algo’, por ejemplo, a un plan y, en este sentido, ‘participar’. Entiendo la traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito en la traducción castellana de *Verdad y método* por ‘asistir’, en el sentido de que la introducción de dicho término por parte de Gadamer tiene lugar en relación con la fiesta y en castellano la expresión más usual es ‘asistir a una fiesta’. No obstante, el término ‘asistir’ pertenece a un campo semántico más cerrado de lo que sugiere el verbo alemán *dabeisein*. Por ello, lo traduciré a partir de ahora por el giro mucho más genérico ‘estar ahí’, cuyo sentido se irá concretando en lo que sigue.

<sup>430</sup> GW 1, 129 (VM, 169): “*Dabeisein heißt Teilhabe.*”

festiva, pero de tal manera que su única función y cualificación es participar, estar ahí, por la contemplación. Y en esta contemplación se produce una comunión sagrada, una entrega a lo contemplado que supone una auténtica participación. Es este modo de participación propia del *theorós*, precisamente, lo que de un modo más auténtico va a caracterizar la celebración de la fiesta y, por ende, también el modo como el espectador cojuega (*mitspielt*) en la obra de teatro. De ahí, quizá, que se haya mantenido en las lenguas modernas la palabra griega para designar el lugar *desde donde* se ve la escena (*theatron*), la *cavea* de los romanos, pero no para designar el patio de butacas, sino para designar tanto el edificio como el tipo particular de juego que allí tiene lugar: porque lo que caracteriza el teatro no tiene tanto que ver con el jugar de los actores, con los que llevan a cabo la escenificación, como con el espectador, que es precisamente aquel que, contemplando, verdaderamente participa de lo representado y, participando, hace que la obra sea, como la fiesta sólo es en la medida en que se celebra. Y es que, en efecto, *theatron* deriva del verbo griego *théaomai* ('ver', 'contemplar'): lo fundamental es la contemplación, que es precisamente el oficio del *theorós*, y tanto *theōrós* como *theōría* derivan, a su vez, de *theōreō*, verbo de la misma raíz que *théaomai*<sup>431</sup>.

Así pues la celebración de la fiesta, la participación en la obra de teatro, se da a la manera de ese tipo peculiar de contemplación que es la *theoría*, un tipo de contemplación que designa precisamente un tipo de actividad que inaugura el pensamiento filosófico. No es casual, de hecho, que el propio Gadamer en estas páginas de *Verdad y método* dedicadas a elucidar el modo de participación del espectador en la obra que permite entender el propio modo de ser de este tipo peculiar de ente que es la obra de arte refiera al concepto metafísico de *theoría*. El modo como participa el espectador en la obra de arte permite entender cierta concepción ontológica del propio Gadamer, que, recordemos, está poniendo en juego un modo de tratar con las cosas que supera el esquema de la modernidad, o, por lo menos, cierta manera de comprender la modernidad. La *theoría*, tal y como la entiende la metafísica griega y tal y como viene a designar el propio oficio del *theorós* (del celebrante, del participante), "no puede pensarse primariamente como un comportamiento de la subjetividad, como una autodeterminación del sujeto, sino que tiene que pensarse a partir de lo que el sujeto contempla."<sup>432</sup> De hecho, incluso en nuestro uso del término, poder comportarse teóricamente significa poder olvidarse uno mismo de sus propios objetivos<sup>433</sup>, como

<sup>431</sup> A pesar de esta preeminencia del ver y el contemplar en el origen del teatro, en la época de mayor esplendor del teatro español, donde venía a unirse la palabra con el desarrollo cada vez más logrado y fastuoso de la escenotecnia, no se utilizaría para referirse al fenómeno teatral este tipo de vocabulario relacionado con el "ver", sino que parece que predominaba más bien el "oír". De hecho, se decía ir a "oír la comedia" (y no, como hoy en día, ir a "ver una obra de teatro"). Sin duda, el uso generalizado en el Siglo de Oro del término *comedia* deriva de la *commedia dell'arte* que, por esos mismos años, se venía representando en Italia. No por casualidad, no obstante, el término *comedia*, derivado en su origen del *kômos* ('fiesta con cantos y bailes') y *ádō* ('cantar'), vino a designar este tipo de teatro que conjugaba la teatralidad con la espectacularidad. Cfr. C. Oliva y F. Torres Monreal, *Historia básica del arte escénico*, Madrid, Cátedra, 2006<sup>9</sup>, pp. 153-200.

<sup>432</sup> GW 1, 129 s. (VM, 170): "*Theoria ist aber nicht primär als ein Verhalten der Subjektivität zu denken, al seine Selbstbestimmung des Subjekts, sondern von dem her, was es anschaut.*"

<sup>433</sup> *Ibíd.*

ocurre con la entrega del jugador al juego, algo que nos enseña la propia significación de la *theoría* frente a la *praxis*: “la cercanía de la teoría al mero juego, al mero mirar y contemplar con asombro, lejos de todo uso y utilidad y ocupación seria.”<sup>434</sup> Como lo describe Ortega, la actitud teórica, frente a la actitud práctica, es precisamente una actitud desinteresada con el mundo, pues, al adoptar una actitud teórica, no proyectamos una modificación de lo real para adaptarlo a nuestras necesidades o deseos, porque lo que ocurre es, simplemente, que lo real, tal como es, “nos inquieta”<sup>435</sup>. Así, lo real contemplado es precisamente aquello que reclama la contemplación, igual que el juego es el que impone sus reglas y no puede comprenderse desde las vivencias de los jugadores. En esta medida, podemos decir, siguiendo a Gadamer, que la *theoría* “es participación real, no un hacer, sino un padecer (*pathos*), un estar poseído y entusiasmado por la contemplación.”<sup>436</sup>

La *theoría* como el *nous* los comprendía la metafísica griega como “el puro estar ahí cabe lo que verdaderamente es” (*das reine Dabeisein bei dem wahrhaft Seienden*)<sup>437</sup>. Precisamente en este contexto refiere Gadamer, en nota al pie, a Parménides, y, en concreto, a la relación entre ser y pensar, tal y como la concibe el propio Gadamer en el artículo ya citado de 1950: “Hacia la prehistoria de la metafísica”<sup>438</sup>. Más arriba<sup>439</sup> hemos desarrollado la significación de la relación entre ser y pensar para la ontología de Gadamer y hemos puesto de relieve la interpretación que ofrece en este artículo del fragmento 8,35 (“Pues no encontrarás el pensar sin el ser, en el que se expresa”), según la cual no es el ser el que se expresa en el pensamiento (como se malinterpreta desde el esquema de pensamiento moderno), sino que es el propio pensar el que se expresa en el ser. Con ello, se abría, según vimos, el horizonte de la manifestabilidad del ser, la *alétheia*. Que sea precisamente ahora, en el contexto en el que Gadamer trata de elucidar el tipo de participación del espectador en la obra arte (en relación con la fiesta) en donde aparezca de nuevo la referencia a la manifestabilidad del ser tiene todo que ver con el proyecto de superación del subjetivismo moderno. Evidentemente, quien realiza la *theoría*, y quien piensa, es el hombre, pero este no puede entenderse como un sujeto cuyo comportamiento arrojará luz sobre el ser, como si fuesen sus estructuras mentales y anímicas las que dotaran de inteligibilidad al ser. El hombre no es tanto sujeto activo como espectador y, en este sentido, *participa del ser*: no se sitúa como un sujeto frente a un objeto, sino que, como en el juego y en la fiesta, se entrega plenamente a lo contemplado. De hecho, si de algún modo puede caracterizarse esta entrega a lo contemplado desde el punto de vista subjetivo es a partir del “estar fuera de sí”

---

<sup>434</sup> “Lob der Theorie” (1980), GW 4, 37 (ET, 34): “*die Nähe der Theorie zum bloßen Spiel, zum bloßen Beschauen und Bestaunen, fern von allem Brauchen und Nutzen und ernsten Geschäften.*”

Hay una errata en la traducción española de Luis Martínez, que vuelca *Spiel* como “ejemplo”.

<sup>435</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa Calpe, 1995, pp. 96 s.

<sup>436</sup> GW 1, 130 (VM, 170): “*Theoria ist wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden (pathos), nämlich das hingerrissene Eingekommensein von Anblick.*”

<sup>437</sup> *Ibíd.*, 129 (VM, 169 s.).

<sup>438</sup> GW 6, 9-27.

<sup>439</sup> Véase *supra* I. 3.

(*Außersichsein*)<sup>440</sup>, que Gadamer entiende y explica a partir del *Fedro* platónico, que describe el éxtasis, el estar fuera de sí, como la posibilidad positiva de estar enteramente ahí en algo<sup>441</sup>.

Aunque la referencia al *Fedro* se produce aquí como de pasada, sin entrar en ninguna de esas bellas exposiciones que Gadamer acostumbra hacer, lo cierto es que cualquier lector de la obra platónica rápidamente se percata de la referencia que aquí se está poniendo en juego, que es fundamental para comprender el sentido de la *theoría*. Si recordamos, la propia estructura literaria del *Fedro* presenta a un Sócrates enteramente enajenado por la sola presencia del joven y bello Fedro (tan bien retratado después por Thomas Mann en la forma del enamoramiento de Aschenbach por el joven Tadzio en *Muerte en Venecia*). El encuentro tiene lugar cuando Fedro viene de escuchar un discurso de Lisias acerca del amor y, ante la promesa que le hace el joven de leerle el discurso, Sócrates se ve arrastrado *fuera* de las murallas de Atenas, de las que sólo había salido en un par de ocasiones<sup>442</sup>. El contexto en el que se plantea el diálogo, en el cual se va a describir el amor, es pues, desde el principio, el del éxtasis. Y es que, en efecto, el discurso de Lisias, que defiende que es mejor conceder el favor al no enamorado que al enamorado, porque el enamorado está loco y el no enamorado no, pone las bases para comprender el amor como una forma de locura y la locura se entiende, precisamente, como un estar fuera de sí. Todo el empeño de Sócrates, a partir del momento en el que, con las manos en el rostro, se avergüenza no sólo del discurso de Lisias, sino del suyo propio (el primer discurso que había elaborado en un intento de mostrar su superioridad retórica), consistirá en subrayar toda forma de locura y, en concreto, el amor, como una forma de acceso, posibilitado por el *enthousiasmós* (literalmente ‘en-diosamiento’), a una esfera de realidad sólo visible para aquellos que se encuentran, precisamente, fuera de sí. Entre las formas de locura descritas por Sócrates, provocadas precisamente porque un dios toma posesión de un mortal, y que permiten el acceso a una realidad diferente, se encuentran los estados de raptó de las profetisas, los ritos purificatorios y la inspiración poética<sup>443</sup>. En estas formas de locura se encuentra algo común: es gracias al estado de posesión por parte de los dioses, gracias al entusiasmo, que produce la locura, lo que permite que se acceda a la visión del futuro, a la curación de enfermedades o a la enseñanza de un tipo de realidad no accesible a los mortales, que es la cantada y laudeada en las palabras de los poetas<sup>444</sup>. En todos los casos, el estar fuera de sí

---

<sup>440</sup> GW 1, 130 s. (VM, 171).

<sup>441</sup> *Ibíd.*, 131 (VM, 171): “*In Wahrheit ist Außersichsein die positive Möglichkeit, ganz bei etwas dabei zu sein.*”

<sup>442</sup> “Fedro: Te revelas, hombre admirable, como un ser extrañísimo. Pues pareces ni más ni menos un forastero que se deja guiar, como tú dices, y no uno del lugar. Tan es así que ni te ausentas de la ciudad para ir al extranjero, ni sales en absoluto, creo yo, fuera del muro.

Sócrates: Perdóname, buen amigo. Soy amante de aprender. Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres de la ciudad. Pero tú ciertamente pareces haber encontrado un remedio *para hacerme salir.*” (*Fedro*, 230c-e, traducción de Luis Gil Fernández, subrayado mío).

<sup>443</sup> También en el *Ion* relacionará Platón la inspiración poética con el entusiasmo, con el estar poseído por un dios: “todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos” (*Ion* 533e, traducción de Emilio Lledó).

<sup>444</sup> Platón, *Fedro*, 244a-245b.

posibilita el acceso a otra realidad. Por supuesto, esto adelanta la descripción que después hará Sócrates acerca del amor, que será esa forma básica del estar fuera de sí que permite la contemplación de la verdad. Y es que, en efecto, en la descripción del amor como forma de locura se encuentra, sin duda, una descripción de qué significa pensar e incluso una definición de la filosofía, que mucho tiene que ver con la *theoría*.

Para describir qué es el amor, Sócrates se ve llevado, previamente, a explicar el modo de ser del alma, puesto que el amor es algo que acontece al alma. Y puesto que el alma es un tipo de realidad no descriptible para un mortal, Sócrates recurre a un símil, que es lo que hoy conocemos como “mito del carro alado”<sup>445</sup>, en el que se compara al alma con un tronco de alados corceles, guiados por un auriga, que se encuentran volando por el cielo tras la hueste de los dioses, quienes, en un determinado momento, salen más allá de la bóveda celeste (es decir, a un lugar que no es ningún lugar, sino una esfera sólo accesible por el pensamiento) para contemplar la verdadera realidad (la de las ideas<sup>446</sup>), de la que se alimenta la parte mejor del alma, es decir, la razón, representada por el auriga. Las almas de los mortales no pueden seguir a los dioses en su contemplación (debido a la naturaleza de uno de los corceles, que es indómito), de manera que acaban cayendo y encarnándose en un cuerpo, habiendo contemplado sólo en parte la verdadera realidad y, por tanto, habiendo alimentado también sólo en parte la parte mejor del alma. Así, el mito describe la experiencia del pensar como el acceso a una esfera de realidad no asequible para los sentidos y que no se consigue sin esfuerzo, puesto que una parte de nuestra alma, la más ligada al cuerpo, una y otra vez tira hacia abajo, haciéndonos volver a nosotros mismos.

Que el pensar se comprenda aquí como una posibilidad derivada del estar fuera de sí se hace ver enseguida, puesto que queda ligado el pensamiento al amor. A la narración del mito le sigue, así, la exposición acerca de la “cuarta forma de locura”, el amor, que se describe como ese estado del alma que, ya prisionera en un cuerpo, ante la contemplación de algo bello recuerda la realidad contemplada entonces y, ante esta contemplación, al alma le vuelven a salir las alas y con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto, intenta recuperar la contemplación de la verdadera realidad, y, no pudiendo, al estar prisionera en el cuerpo, se comporta como un loco, persiguiendo a su amado, el objeto bello, que le hace recordar aquella realidad: “se olvida de madre, hermanos y compañeros, de todos; nada le importa la pérdida por descuido de su hacienda; y en cuanto a los convencionalismos y buenas maneras que anteriormente

---

<sup>445</sup> Ibíd., 246a-249d.

<sup>446</sup> “Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que «es» de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento. Y puesto que la mente de la divinidad se alimenta de pensamiento y ciencia pura, como asimismo la de toda alma que se preocupe de recibir el alimento que le es propio, al divisar al cabo del tiempo al Ser, queda contenta, y en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta, hasta que el movimiento de rotación la transporta circularmente al mismo punto. Y en esta circunvalación contempla a la justicia en sí, contempla a la templanza y contempla al conocimiento, pero no aquel sujeto a cambios, ni aquel otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es.” (Ibíd., 247b-e, trad. Luis Gil Fernández).

tenía a gala, los desprecia en su totalidad, dispuesta como está a ser esclava y a acostarse donde más cerca se le permita hacerlo del objeto de su añoranza”<sup>447</sup>. El amor es pues el camino de acceso a la contemplación del ser: la única posibilidad de estar plenamente ahí cabe lo ente se encuentra, en este sentido, en un estar fuera de sí. Con ello se entiende la afirmación gadameriana de que el estar ahí (*Dabeisein*) del espectador tiene el carácter del olvido de sí (*Selbstvergessenheit*)<sup>448</sup>, de tal manera que este olvido, que caracteriza toda forma de entusiasmo, es la condición de un volverse pleno hacia la cosa. El espectador está fuera de sí, se olvida de sí, y en este olvido se entrega plenamente a la contemplación de la cosa. La *theoría*, que es el objetivo del esfuerzo del pensar, se da sólo en la medida en que se produce este estado de olvido de sí que permite entregarse plenamente a la cosa. Por eso, la definición de la *theoría* y la de la filosofía como *theoría* sólo puede entenderse por mediación del amor, que es precisamente el impulso necesario para iniciar el tortuoso camino del pensar y que queda recogido en el propio nombre de la filosofía: el estado de locura que permite retirar la mirada de lo inmediatamente dado y entregarse a la contemplación de aquello que no tiene ligazón con los objetivos y metas del mundo de la praxis, o por lo menos no inmediatamente<sup>449</sup>, porque es necesario el completo olvido de los fines que guían nuestra vida cotidiana. De ahí que, en alguna ocasión, Gadamer definiera la filosofía como la “entrega a intereses puramente teóricos” (*Hingabe an rein theoretische Interessen*)<sup>450</sup>.

De este modo, el oficio del *theorós*, la contemplación, se da en la forma de una completa entrega posibilitada por un estado de éxtasis. En este sentido, Gadamer distingue claramente el espectador y las meras ganas de mirar del simple curioso: aunque también en el curioso parece que hay un olvido de sí, de tal manera que se ve como arrastrado a mirar aquello que despierta su curiosidad, aquello que contempla no tiene nada que ver con él, no es nada a lo que deseara retornar para encontrarse con ello, sino que es el mero afán por lo nuevo lo que le tiene en este estado. De hecho, dirá Gadamer, esto se ve claramente en el “complemento dialéctico” de la curiosidad, que es el aburrimiento y el embotamiento<sup>451</sup>. En este sentido, la verdadera *contemplatio* se opone a la *curiositas*, como establecía San Agustín, quien concebía la *curiositas* como una tentación y, en concreto, como la concupiscencia de los ojos<sup>452</sup>, que hace que desviemos la mirada, como arrastrados, no por mor de un placer, sino por el mero deseo

<sup>447</sup> *Ibíd.*, 252a, trad. Luis Gil Fernández.

<sup>448</sup> GW 1, 131 (VM, 171).

<sup>449</sup> En efecto, tanto entre los griegos como para el propio Gadamer, la teoría nunca va desvinculada de la vida práctica, lo cual se reconoce en el propio proyecto político de Platón y en la concepción aristotélica del saber como exigencia de la propia naturaleza del hombre para alcanzar la felicidad. Asimismo, Gadamer contemplará la vida teórica como un elemento necesario de la vida práctica, tal y como lo desarrolla extensamente en “Lob der Theorie” (1980), GW 4, 37-51 (ET, 33-56).

<sup>450</sup> “Die Zeitanschauung des Abendlandes” (1977), GW 4, 120 (“El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger” en Ricœur et. al, *El tiempo y las filosofías*, Salamanca, Sígueme, 1979, pp. 39-59, aquí: 40). La traducción castellana de este escrito no es completa, por lo que referiremos a ella en lo que sigue en la medida en que recoja el pasaje citado.

<sup>451</sup> GW 1, 131 (VM, 171 s.).

<sup>452</sup> I *San Juan*, 2, 16.



de experimentar y conocer, ya sea un cadáver o un perro persiguiendo una liebre<sup>453</sup>. Frente a este mero afán de mirar, la verdadera contemplación no es un mero afán por lo nuevo y no se agota en un mero verse arrastrado por el instante presente, que es todo lo que puede ofrecer el objeto de la *curiositas*, sino que la verdadera contemplación y lo que se le presenta al espectador en el juego del arte en el que se ve de tal manera envuelto “implica una pretensión de duración y la duración de una pretensión”<sup>454</sup>.

Con esta última afirmación, Gadamer retorna al tema que prometía tratar en este apartado: la temporalidad de la obra de arte. Sin embargo, y aunque el discurso enseguida se ve llevado a justificar la introducción del término “pretensión” (*Anspruch*) en la exposición, precisamente para explicar una temporalidad que ya ha adelantado que tiene que ver con una determinada duración, parece que este paso desde el análisis de la fiesta y el modo de participación del espectador en la obra a la temporalidad merece una aclaración, que Gadamer no hace de manera expresa, o por lo menos no para subrayar como merece el papel que el espectador tiene en la propia temporalidad (es decir, en el modo de ser) de la obra de arte, siendo no obstante, como decimos, fundamental para su propia comprensión de la ontología de la obra de arte. En efecto, si retomamos el razonamiento llevado a cabo en esta sección que lleva el título de “El juego como hilo conductor de la explicación ontológica”, recordaremos que se ha partido del análisis del concepto de juego como concepto clave para comprender la obra de arte como “presentación para...”; esto ha llevado a analizar la noción de presentación en tanto que mimesis y de ahí se ha llegado a las nociones de no-distinción estética y de mediación total. La cuestión que está en liza y que da origen a esa parte donde va a tratar la temporalidad de la obra de arte es precisamente cómo es posible que se mantenga la identidad de la obra de arte a pesar de las múltiples puestas en escena y la cuestión de cómo es posible que algo que es mero juego, mero movimiento de vaivén que, en esencia, puede ser siempre repetido, pueda convertirse en una conformación (*Gebilde*): cómo es posible que el juego se transforme en obra y en esta transformación el mundo quede transformado en su verdad. Como ya apuntábamos más arriba, esta posibilidad se encuentra en uno de los elementos estructurales esenciales de la obra de arte entendida como juego, esto es: en el espectador. Y precisamente para explicar cuál es el modo de participación del espectador en la obra, Gadamer pone en juego la noción de fiesta, en la que, según hemos visto, el espectador participa a la manera del *theorós*. El oficio del espectador es el de la *theoría*, que tiene lugar, según hemos visto, a la manera de una verdadera entrega al juego que se está jugando sobre el escenario (si tenemos en mente el teatro como obra de arte paradigmática), a la manera de una auténtica celebración. Y

---

<sup>453</sup> San Agustín, *Confesiones*, X, 54. Véase la referencia de Gadamer a la contraposición entre la *contemplatio* y la *curiositas* entre los Padres de la Iglesia y al desarrollo del sentido negativo de la *curiositas* en “Lob der Theorie” (1980), GW 4, 40 s. (ET, 39 s.). Hay un error en la edición española, pues no reproduce un párrafo entero en el que Gadamer recurre a la historia de palabra *curiositas* y a su derivación desde *cura*.

<sup>454</sup> GW 1, 131 (VM, 172): “Dagegen erschöpft sich das, was sich dem Zuschauer als Spiel der Kunst darstellt, nicht in der bloßen Hingerissenheit des Augenblicks, sondern schließt einen Anspruch auf Dauer und die Dauer eines Anspruches ein.”

es en esta entrega plena, posibilitada por el autoolvido de todo aquel que está fuera de sí, lo que caracteriza a la verdadera contemplación (muy alejada de la mera curiosidad) que, como oficio del *theorós*, es elemento fundamental para que se produzca la transformación del juego en obra, la *Verwandlung ins Gebilde*. Pero ¿por qué este modo de participación que es la contemplación efectúa la transformación del juego en obra? Precisamente porque el espectador, como el celebrante de una fiesta, cumple con una pretensión, pretensión, que, como decimos, remite al tipo de temporalidad de la obra de arte y que es la pretensión de toda fiesta y de toda obra de arte: la renovación de su validez.

En un primer momento, se hace precisa una aclaración terminológica acerca del término “pretensión”. El mismo Gadamer reconoce estar tomando el término de la teología de Kierkegaard, lo cual pondrá las bases para poder comprender la temporalidad de la fiesta y de la obra de arte a la luz del pensamiento teológico. Para empezar, el término aquí utilizado es *Anspruch*, término que enseguida pasa a ser analizado, siendo subrayada como su primera nota distintiva precisamente la permanencia como un tipo específico de duración: “Una pretensión es algo permanente. Su justificación (o la presunción de ella) es lo primero. Precisamente porque la pretensión permanece, puede hacerse valer en cualquier momento.”<sup>455</sup> No obstante, Gadamer enseguida introduce una segunda nota, que permite distinguir a la par que conectar los conceptos de *Anspruch* y de *Forderung*: la pretensión “no es ella misma una exigencia establecida, cuyo cumplimiento esté inequívocamente acordado, sino que, más bien, funda una exigencia semejante.”<sup>456</sup> De este modo, la segunda nota distintiva del término pretensión apunta a que toda pretensión no sólo permanece (primera nota), sino que, además, es el fundamento de legitimidad. En este sentido, distingue claramente Gadamer una “pretensión” (*Anspruch*) de una “exigencia” (*Forderung*): la pretensión es el fundamento de derecho (*Rechtsgrundlage*), el fundamento de legitimidad, de toda exigencia, pero, si quiere hacerse valer una pretensión, esta debe concretarse en una exigencia, debe renovar su validez en la forma de una exigencia.

Estas dos notas distintivas del término las encontramos también en la aplicación del término a la teología cristiana y, en concreto, a la teología luterana: con la proclamación del mensaje divino, con el kerigma, se inaugura la pretensión de la fe (*Anspruch des Glaubens*), una pretensión que, por una parte, permanece a lo largo de tiempo y, por otra parte, es el fundamento de legitimidad que se concretiza en cada nueva predicación (es decir, en cada nueva exigencia) y que con cada nueva predicación se hace valer de nuevo. Con cada predicación, se concreta la pretensión de la fe y la palabra divina se renueva en su validez. Y esto vale tanto para la predicación de la palabra como para el culto: cada sermón pronunciado renueva la validez de la palabra divina igual que cada

---

<sup>455</sup> GW 1, 132 (VM, 172): “Ein Anspruch ist zwar etwas Bestehendes. Seine Berechtigung (oder die Vorgeblichkeit einer solchen) ist das Erste. Eben weil der Anspruch besteht, kann er jederzeit geltend gemacht werden”.

<sup>456</sup> *Ibid.*: daß er nicht selber eine festgelegte Forderung ist, deren Erfüllung eindeutig vereinbart ist, sondern vielmehr eine solche begründet”.

celebración de la eucaristía renueva la validez del sacrificio de Cristo. La renovación de la validez en la predicación o en el culto es, por tanto, el modo como se concreta la pretensión de la fe y, con ello, permanece (primera nota) y se mantiene como fundamento de legitimidad (segunda nota). Y es precisamente esta renovación de la validez en la que se concreta la pretensión de la fe (con cada sermón, con cada misa) la que permite comprender la temporalidad propia del mensaje divino, temporalidad que también va ser la de la fiesta y la de la obra de arte: la simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*).

El término simultaneidad es el término utilizado por Kierkegaard, en relación con el término pretensión, para referirse a la temporalidad del mensaje cristiano y, en concreto, a la urgencia con que el mensaje es enviado a todos y cada uno de los hombres: el mensaje cristiano no es un mensaje dicho una vez, sino que tiene pretensión de validez y está enviado a todos y cada uno de los hombres, que están llamados a renovar la validez de este mensaje, es decir, que tienen ante sí la tarea de hacer simultáneo este mensaje con su propia vida. Cada uno de los hombres tiene que renovar la validez de este mensaje, que, en sí mismo, contiene la pretensión de la fe. El mensaje cristiano no estaba sólo dirigido a los hombres de hace dos mil años, sino que es un mensaje enviado a la humanidad, que permanece y tiene legitimidad (en tanto que pretensión), y ante el que cada hombre tiene que responder. En esta medida la temporalidad del mensaje de Dios es la de la simultaneidad, en la medida que está presente en todo tiempo. Para comprenderlo mejor, quizá podamos recordar aquí que este mismo término será usado también después por Karl Barth y Rudolf Bultmann, en contra del historicismo de la teología liberal, para hacer valer la contemporaneidad del mensaje bíblico. Así, frente al historicismo, que pretendía comprender los pasajes bíblicos desde su contexto histórico y, por tanto, establecer con ello una distancia crítica, Barth y Bultmann intentarán salvar la simultaneidad del mensaje bíblico: ambos tratan de “restablecer la simultaneidad de una llamada, que no se deja relativizar históricamente, porque nadie puede permanecer indiferente a ella”<sup>457</sup>. Así, Barth recordará que en la Biblia de lo que se trata es precisamente de la palabra de Dios dirigida a cada uno de nosotros, mientras que para Bultmann la palabra de Dios plantea la cuestionabilidad de mi propia existencia, que se coloca ante una decisión<sup>458</sup>, pues “si de lo que se trata en la fe es de la comprensión de nuestra existencia, y si nuestra existencia se fundamenta en Dios, es decir, que nada es ahí (*vorhanden ist*) fuera de Dios, entonces la comprensión de nuestra existencia significa la comprensión de Dios”<sup>459</sup>, es decir, que todo hablar acerca de Dios sólo es posible como un hablar acerca de nosotros mismos<sup>460</sup>.

Como afirma Grondin, Gadamer no permaneció ajeno a estos debates teológicos acerca de la temporalidad del mensaje de Dios, aun cuando las consecuencias teológicas

---

<sup>457</sup> J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, ed. cit., p. 71.

<sup>458</sup> *Ibíd.*, p. 70 s. Grondin refiere aquí al conocido artículo de Bultmann “Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?” (1925), en *Glauben und Verstehen*, I, Tübinga, Mohr (Paul Siebeck), 1933, pp. 26-37.

<sup>459</sup> R. Bultmann, *op. cit.*, p. 36: “Denn wenn es sich im Glauben um die Erfassung unserer Existenz handelt, und wenn unsere Existenz in Gott gegründet, d.h. außerhalb Gottes nicht vorhanden ist, so bedeutet die Erfassung unserer Existenz ja die Erfassung Gottes.”

<sup>460</sup> *Ibíd.*, p. 33.

de todo ello le quedaban ya bastante lejos de sus propios intereses<sup>461</sup>. En cualquier caso, lo que interesa a Gadamer, y a nosotros que hemos traído a colación este debate, es extraer las consecuencias desde esta noción teológica para comprender la temporalidad de la fiesta y de la obra de arte que, como veremos en seguida, mucho tiene que ver con el papel que juega el espectador para la transformación del juego en obra. La temporalidad propia del mensaje de Dios es el de la simultaneidad y, tal y como lo entienden los teólogos, la simultaneidad es una tarea encargada a todos los hombres: la fe es precisamente el resultado de haber aceptado el mensaje, como un mensaje dirigido a mí y que tiene algo que decirme acerca de mi propia existencia. Frente al modo como concibe el historicismo el mensaje bíblico, que trata de entender desde la distancia crítica, Kierkegaard, Barth y Bultmann permiten entender precisamente la pretensión de la fe del mensaje de Dios, la renovación de su validez como una tarea impuesta al creyente: “En Kierkegaard «simultaneidad» no significa ser-al-mismo-tiempo, sino que formula la tarea que se le coloca al creyente de mediar de manera tan total eso que no es al mismo tiempo, el propio presente y la acción redentora de Cristo, que esta, sin embargo, pueda ser experimentada y tomada en serio como algo presente (en lugar de en la distancia del entonces).”<sup>462</sup> El mensaje se dirige a cada uno de nosotros y somos cada uno de nosotros los que tenemos que recibir el mensaje y hacerlo valer, los que renovamos, cada vez, el mensaje de Dios y, con ello, lo hacemos simultáneo, presente. No se trata de que haya un mensaje al que nosotros tengamos que volver o retornar, sino que el propio mensaje está ya siempre dirigido a nosotros, que, al aceptarlo, renovamos su validez. No es que el mensaje fuera dicho en cierta ocasión y nosotros retornemos a él, sino que el propio mensaje se dirige a cada uno de nosotros y nos llega a cada uno de nosotros: es uno y el mismo mensaje, que renueva su validez cada vez. Y esto es también lo que se hace, como decíamos, en el sermón y en la misa: es una tarea impuesta al hombre que se enfrenta con su propia existencia y que trata de comprender el mensaje a él dirigido, su modo de estar ahí en el culto, por ejemplo, es el de una auténtica participación en el propio acontecer redentor. *Dabeisein* significa también aquí participar<sup>463</sup>.

Esta renovación de validez es precisamente la que tiene lugar en cada fiesta: cuando celebramos una fiesta lo que estamos es renovando la validez del momento celebrado, pero no como si con cada celebración simplemente recordáramos el momento primigenio, del que se distinguiese la propia fiesta que simplemente tratara de rememorarle. La fiesta, igual que la obra de arte, decíamos, tiene una pretensión que es la de la renovación de la validez de ese momento y eso no significa simplemente recordarlo, sino hacerlo valer. Del mismo modo que no hay distinción entre el mensaje bíblico y el mensaje que se dirige a cada uno de los hombres, pues son uno y el mismo,

<sup>461</sup> J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, ed. cit., p. 71.

<sup>462</sup> GW 1, 132 (VM, 173): “>Gleichzeitigkeit< heißt bei Kierkegaard nicht Zugleichsein, sondern formuliert die Aufgabe, die an den Glaubenden gestellt ist, das, was nicht zugleich ist, die eigene Gegenwart und die Heilstat Christi, so total miteinander zu vermitteln, daß diese dennoch wie ein Gegenwärtiges (statt im Abstand des Damals) erfahren und ernst genommen wird.”

<sup>463</sup> *Ibid.*, 133 (VM, 173).

igualmente no hay distinción entre el momento primigenio y la celebración de la fiesta. Cada fiesta es distinta, como distinto es el hombre al que llega el mensaje divino y distinta es cada predicación y cada misa, pero esta distinción es una no-distinción, porque en cada predicación está presente el mensaje divino, porque en cada misa está presente el sacrificio de Cristo, es decir, que se da una mediación total: “La palabra de la predicación efectúa precisamente la misma mediación total que en otro caso incumbe a la acción cultual, por ejemplo, a la santa misa.”<sup>464</sup> Del mismo modo, cada fiesta celebra un momento del pasado, pero no como si, al hacerlo, retornáramos a ese momento del pasado y pudiéramos distinguir entre el momento primigenio y la celebración de la fiesta: se da, también aquí, una mediación total que hace que en cada fiesta esté plenamente presente el momento primigenio. En cada celebración se renueva su ser y es precisamente el espectador el que lleva a cabo esta renovación: los que celebran la Navidad (los que verdaderamente la celebran) o los que celebran la Semana Santa no están recordando simplemente el nacimiento de Jesús o la Pasión de Cristo, sino que en la celebración Jesús vuelve a nacer y Jesús vuelve a sufrir. Igual que, según Kierkegaard, es el hombre el que realiza la simultaneidad del mensaje divino, del mismo modo es el espectador el que lleva a cabo la tarea de la simultaneidad, que consiste en hacer de la fiesta, de la obra de arte, por medio de la contemplación, una presencia plena. Por eso dirá Gadamer que la esencia del estar ahí, del *Dabeisein*, es, precisamente la simultaneidad. De este modo, si algo caracteriza el estar ahí en una fiesta, que es precisamente el modo como participa el *theorós*, es esta simultaneidad, que no es un mero ser-al-mismo-tiempo, porque, como en Kierkegaard, la simultaneidad es una tarea impuesta a aquel que está ahí verdaderamente en algo: “«simultaneidad» quiere decir aquí que algo único, que se nos presenta, por muy lejano que sea su origen, adquiere en su presentación pleno presente. La simultaneidad no es, por lo tanto, un modo de darse en la conciencia, sino que es una tarea para la conciencia y un rendimiento que se le exige.”<sup>465</sup> Y la tarea que se le exige a la conciencia, la tarea del *theorós*, consiste precisamente en “atenerse de tal modo a la cosa que esta se vuelva «simultánea»”, lo cual quiere decir que “toda mediación queda superada en una presencia total”<sup>466</sup>.

---

<sup>464</sup> *Ibíd.*, 132 (VM, 172 s.): “Das Wort der Predigt leistet eben dieselbe totale Vermittlung, die sonst der kultischen Handlung – etwa der heiligen Messe – obliegt.”

La misma mediación, dirá Gadamer a continuación, será realizada también por la palabra, lo cual permite reforzar la cercanía entre el modo como se analiza la obra de arte y el lenguaje, ahora en relación a su temporalidad propia: “Veremos más adelante que la palabra, por su parte, también está llamada a efectuar la mediación de la simultaneidad y que por eso le corresponde un papel directriz en el problema de la hermenéutica.” (“Daß das Wort auch sonst berufen ist, die Vermittlung der Gleichzeitigkeit zu leisten, und daß ihm daher im Problem der Hermeneutik die Führung zukommt, werden wir noch sehen.”)

<sup>465</sup> *Ibíd.*, 132 (VM, 173): “>Gleichzeitigkeit< dagegen will hier sagen, daß ein Einziges, das sich uns darstellt, so fernem Ursprungs es auch sei, in seiner Darstellung volle Gegenwart gewinnt. Gleichzeitigkeit ist also nicht eine Gegebenheitsweise im Bewußtsein, sondern eine Aufgabe für das Bewußtsein und eine Leistung, die von ihm verlangt wird.”

<sup>466</sup> *Ibíd.*: “Sie besteht darin, sich so an die Sache zu halten, daß diese >gleichzeitig< wird, d. h. aber, daß alle Vermittlung in totaler Gegenwärtigkeit aufgehoben ist.”

De este modo, la tarea impuesta al espectador, como la tarea impuesta al creyente, forma parte esencial de la propia temporalidad de la fiesta, de la obra de arte, del mensaje divino. Se trata, en todos los casos, de renovar su validez, es decir, de hacer valer la pretensión, de hacer plenamente presente lo que se halla alejado en el tiempo. Y en la medida en que la simultaneidad es una tarea impuesta al espectador, como al creyente, el propio espectador forma parte esencial del ser de la obra de arte. La cuestión está ahora en ver qué tipo de ser es ese que le concierne a ese tipo de ente que es la obra de arte, del que forma parte esencial el espectador. Igual que no comprendemos plenamente el mensaje divino si lo tratamos en la distancia del entonces (como haría el historicismo de la teología liberal), sino que hay que hacerlo simultáneo con nuestro propio presente, de tal manera que él mismo se vuelva presente, del mismo modo no comprenderemos adecuadamente el ser de la obra de arte si la tratamos con la distancia de quien trata de objetivar, sin participar en ella. El espectador forma parte esencial de ella y forma parte de tal manera que es él, como parte esencial, el que realiza la tarea de la simultaneidad y, por lo tanto, el que hace de él un ser temporal, ese modo de ser caracterizado, precisamente, por ser sólo en la medida en que es siempre algo distinto<sup>467</sup> (ser la misma obra, aunque diferente en cada presentación). Igual que la fiesta es celebrada cada vez, así también el juego de la obra de arte es jugado cada vez y en ese su ser jugado (que ya sabemos que tiene un sentido medial y que en el espectador se da en la forma de la entrega plena y el olvido de sí que caracteriza a toda verdadera contemplación) adquiere plena presencia. Es, por tanto, un pleno presente, un presente absoluto, y, en este sentido, el ser de la obra de arte es el de la *parousía*<sup>468</sup>.

El propio Gadamer, en una extensa nota al pie<sup>469</sup>, explica en qué consiste este modo de ser, esta temporalidad de la obra de arte, caracterizado por ser puro devenir y puro retornar, en relación con el modo como Aristóteles trata de explicar el *apeiron* de Anaximandro en conexión con el modo de ser del día y el modo de ser de la competición, es decir, de la fiesta: “Además, el ser se dice en muchos sentidos, por lo que no hay que tomar el infinito (*apeiron*) como un individuo particular, como un hombre o una casa, sino en el sentido en que hablamos del día o de la competición, cuyo ser no es como el de algo que llega a ser una substancia, sino que está siempre en generación y destrucción, finito en cada caso, pero siempre diferente.”<sup>470</sup> De este modo, la temporalidad de la fiesta y, por tanto, de la obra de arte, no se encontraría en el modo de ser de la sustancia (de aquello que permanece en todo cambio), sino en el modo de ser del devenir, que está en continuo cambio, y que es siempre diferente, aún siendo lo mismo. Precisamente este ser siempre diferente siendo lo mismo, explicado además de nuevo con la imagen del día, lo encontramos también, como refiere el propio Gadamer

<sup>467</sup> Esta es precisamente la definición gadameriana del ser temporal. Cfr. GW 1, 128 (VM, 168): “El ente que sólo es por cuanto es siempre otro es temporal en un sentido más radical que todo lo que pertenece a la historia.” (“*Seindes, das nur ist, indem es stets ein anderes ist, ist im radikaleren Sinne zeitlich, als alles, was der Geschichte angehört*”). Repite esta misma definición en la nota al pie 225 (VM, nota 33).

<sup>468</sup> *Ibíd.*, 133 (VM, 133).

<sup>469</sup> *Ibíd.*, 128 s., nota 225 (VM, 168 s., nota 33).

<sup>470</sup> Aristóteles, *Física*, III, 6, 206a 30-35, trad. Guillermo R. de Echandía.

en esta nota, en el conocido pasaje del *Parménides* en el que Platón trata de explicar la presencia del *eidos* en la cosa (o, dicho de otro modo, la manera en la que las cosas participan de las ideas), enfrentando la problemática de la unidad y la multiplicidad, a saber: si el *eidos*, que es uno, al estar presente en las cosas, se separa por así decir de sí mismo y es uno y múltiple al mismo tiempo. A este problema, planteado por Parménides ya al inicio del diálogo, responderá precisamente Sócrates con un tipo de presencia que relaciona con el ser del día: esta dificultad se resuelve si ocurre con el *eidos* como con el ser del día “que, siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo”, de tal manera que, cada uno de los *eide*, como una unidad, sería también simultáneamente uno en todas las cosas<sup>471</sup>. Esto es precisamente lo que caracteriza la *parousía* como un modo de presencia que compete a los *eide* y que tiene la característica de permanecer siendo lo mismo aún siendo siempre distinto, puesto que es un mismo *eidos* el de “hombre”, por mucho que su presencia en cada hombre sea siempre distinta. Evidentemente, este tipo de temporalidad, de presencia, refiere a un plano de realidad diferente que, como bien decía Aristóteles, no es en ningún caso el de la realidad de la sustancia. Es un modo de ser diferente, que nos introduce también en una realidad diferente que, según sugiere el propio Gadamer en la nota al pie, apunta, más bien, a la comunión con lo divino, que goza de una temporalidad distinta: la de la pura *enérgeia* sin *dýnamis*, el acto puro que caracteriza lo divino en la *Metafísica* de Aristóteles<sup>472</sup>. La temporalidad a la que aquí nos referimos, por lo tanto, no es el tiempo del movimiento, del paso de la potencia al acto, porque aquello que es acto puro no se encuentra en movimiento y, por lo tanto, tiene un modo de ser distinto que es, precisamente, el de la *parousía*. La *parousía* ha de entenderse como una temporalidad, pero no como una temporalidad ligada a la sucesión y al movimiento, sino al modo como entendemos la temporalidad de la fiesta: no se trata de un modo de ser atemporal, sino de una temporalidad en el sentido más radical, puesto que tiene su ser en el devenir, en el retornar, un retornar que no es el de un recordar un momento primigenio, sino el de hacerlo *simultáneo*, es decir, plenamente presente. Por eso puede decir Gadamer que el carácter de toda fiesta y su vinculación con los rituales sagrados excluye cualquier tipo de diferenciación temporal entre presente, pasado y futuro, entre presente, recuerdo y esperanza, puesto que la propia experiencia temporal de la fiesta es la de la celebración, que es “un presente *sui generis*” (*eine Gegenwart sui generis*)<sup>473</sup>. Y es que, en efecto, la fiesta sólo es en la medida en que retorna con cada celebración, aun siendo cada celebración diferente, y este su modo de retornar hace que esté plenamente presente, siendo una y la misma fiesta, aun siendo siempre diferente.

De este modo, si interpretamos a partir de esta temporalidad el modo de ser de la obra de arte, entonces decir que el modo de ser de la obra de arte es el de la *parousía* es decir que tiene el modo de ser de un presente absoluto, que, según hemos visto, se hace posible sólo en la medida en que el espectador participa de ella, igual que la fiesta sólo

<sup>471</sup> Platón, *Parménides*, 131b, trad. María Isabel Santa Cruz.

<sup>472</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7.

<sup>473</sup> GW 1, 128 (VM, 168).

es posible en la medida en que se la celebra y en esta celebración adquiere su pleno presente. Y decir que esto es así implica entonces también que el ser de la obra de arte es el de una temporalidad diferente a la temporalidad de la sucesión y del movimiento, puesto que es la temporalidad que compete a los *eide* (a su modo de estar en las cosas) y a lo divino (a lo que es *enérgeia* pura). Ahora bien, es importante subrayar que se trata de una temporalidad, no de un tipo de modo de ser que se encontrara fuera del tiempo. El mismo Gadamer se desmarca claramente de todas aquellas interpretaciones que hacen de la obra de arte una epifanía, una aparición en el tiempo de algo perteneciente a un tiempo sagrado, supratemporal<sup>474</sup>, puesto que eso implicaría caer en las aporías de la conciencia estética y, en concreto, en la discontinuidad entre la experiencia de la obra de arte y la experiencia de la propia vida. La obra de arte es temporal en un sentido radical y eso implica también que puede ser experimentada en continuidad con nuestra propia vida, aunque la temporalidad que le compete no sea, propiamente hablando, la que experimentamos a menudo en nuestra vida cotidiana.

En *La actualidad de lo bello* Gadamer analiza precisamente esa temporalidad de la obra de arte, ligándola a dos modos de experimentar el tiempo en el que se opondría nuestra experiencia cotidiana del tiempo y la verdadera experiencia del tiempo, en el que el tiempo aparece como tiempo. En este librito, que recoge unas conferencias de Salzburgo, analiza, en conexión con la obra de arte, lo que en otros lugares ha tematizado en relación con lo que él mismo llama el “enigma del tiempo”, en clara referencia al famoso pasaje de las *Confesiones* de San Agustín<sup>475</sup>. Los dos modos de experimentar el tiempo refieren a dos tipos diferenciados de tiempo, lo que Gadamer llamará “tiempo vacío” y “tiempo lleno”. El tiempo vacío es el tiempo disponible, ese tiempo del que disponemos para hacer lo que proyectemos, ese tiempo que experimentamos tanto en la falta de tiempo, cuando no tenemos tiempo para hacer determinadas cosas, como en el aburrimiento, cuando precisamente lo que no tenemos son cosas para llenar ese tiempo. Este es el tiempo de la sucesión de los ahora, el tiempo medible y calculable, el tiempo de las ciencias naturales y el que tan presente está en nuestra vida cotidiana: el que medimos con el reloj. Sin embargo, dirá Gadamer, aquí no se presenta el tiempo en tanto que tiempo, sino sólo en la medida en que se nos presenta como algo con lo que podemos contar<sup>476</sup>. No obstante, hay otras experiencias del tiempo en las que el tiempo se presenta de otro modo, como un momento constitutivo de la existencia humana, como, por ejemplo, la experiencia de las diferentes épocas históricas y la experiencia de la edad: en ambos casos se constituye un “espacio temporal” que no permite ser enjuiciado bajo las categorías de la sucesión, sino que sólo se comprende desde lo simultáneo y lo contemporáneo, puesto que lo que se

<sup>474</sup> La crítica de Gadamer va dirigida contra la interpretación de Hans Sedlmayr (*Kunst und Wahrheit*), quien se apoyaría en Baader y Bollnow. Cfr. GW 1, 126 (VM, 166).

<sup>475</sup> Véase especialmente “Die Zeitanschauung des Abendlandes” (1977), GW 4, 119-136, y “Über leere und erfüllte Zeit” (1969), GW 4, 137-154. Las mismas apreciaciones, más condensadas y aplicadas a la obra de arte en conexión con la temporalidad de la fiesta, aparecen en “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 132-136 (AB, 103-111).

<sup>476</sup> “Die Zeitanschauung des Abendlandes” (1977), GW 4, 130 (trad. cit., 50 s.).



experimenta es precisamente el convertirse en algo otro que permite juzgar lo anterior como una unidad<sup>477</sup>. Aquí el tiempo no aparece como algo vacío, disponible, que pudiera ser llenado, sino que en sí mismo el tiempo aparece ya “lleno”: no se trata de la continuidad de horas que determinan el pasado como los horas vividos y el futuro como los horas por venir, sino que se trata, en todo caso, de un tiempo orgánico que ha de ser tratado siempre como una unidad. Y este es precisamente el tiempo que le compete a la fiesta frente a la temporalidad vacía. En “La concepción del tiempo de Occidente”, precisamente, Gadamer concluye su reflexión acerca de estos dos tipos de temporalidad en relación con la figura de Prometeo. Prometeo representa el tiempo vacío. Antes de Prometeo, los hombres, dice Esquilo, “veían, sin ver; oían, sin oír”, pero gracias a Prometeo, el héroe de la técnica, el tiempo de los hombres se convirtió en el tiempo de la planificación, la actividad y el progreso. Pero este, precisamente, no es el tiempo de la fiesta, pues la fiesta queda alejada de esa conciencia humana despertada por Prometeo<sup>478</sup>. La temporalidad de la fiesta no es la temporalidad de lo disponible, sino una temporalidad llena. Cuando verdaderamente se celebra la fiesta, uno accede a una temporalidad que no es la de una actividad con la cual llenamos el tiempo. El tiempo ya está lleno y con ello se paraliza el tiempo calculador: “el tiempo se ha vuelto festivo y con ello está conectado inmediatamente el carácter de celebración de la fiesta”<sup>479</sup>. Igual que la infancia, la juventud, la madurez, la vejez o la muerte no pueden comprenderse como la sucesión de los horas, asimismo ocurre con la fiesta: cuando uno celebra una fiesta se encuentra en un tiempo que es una unidad, no una sucesión de horas. Evidentemente, para que esto se produzca ha de darse la celebración, pues no experimentará de ese modo el tiempo el que simplemente trate de explicitar qué pasó antes y qué pasó después en la fiesta. Es necesario que la fiesta sea celebrada y es en esta celebración donde acontece precisamente esta temporalidad.

La temporalidad de la fiesta se experimenta, por lo tanto, como se experimenta la propia vida desde la perspectiva de la edad, desde la cercanía de la muerte: como un todo orgánico y no como la sucesión de los horas, no desde el proyectar y calcular el tiempo disponible. El tiempo se experimenta en la fiesta, cuando se la celebra, como un tiempo lleno en el que nos demoramos. Y ese es precisamente también el modo como experimentamos el arte: en la celebración del arte que es el oficio del espectador, es decir, en la contemplación, experimentamos la obra como una temporalidad llena. Eso no quiere decir que se nos abra el horizonte de la disponibilidad, sino que entramos en una temporalidad en la cual cesan nuestras proyecciones y nos limitamos a contemplar: la obra nos invita a demorarnos en ella y en este demorarnos accedemos a una

---

<sup>477</sup> “Die Zeitanschauung des Abendlandes” (1977), GW 4, 131 (trad. cit., 51) y “Über leere und erfüllte Zeit” (1969), GW 4, 146-149.

<sup>478</sup> “Die Zeitanschauung des Abendlandes” (1977), GW 4, 134-136 (trad. cit., 54-56). Véase también “Die Kunst des Feierns”, en H. J. Schultz, *Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1977, pp. 61-70, aquí: 68 s.

<sup>479</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 132 (AB, 104): “die Zeit ist festlich geworden, wenn die Zeit des Festes gekommen ist, und damit hängt unmittelbar der Charakter der Begehung des Festes zusammen”.

temporalidad diferente. Lo que experimentamos, como espectadores o como celebrantes, en la forma del “tiempo lleno” es lo que, desde el punto de vista del propio modo de ser de la obra de arte o de la fiesta, Gadamer llama *parousía*. El espectador y el celebrante, llevando a cabo la tarea de la simultaneidad, en tanto que jugadores (por lo tanto, no desde la subjetividad dominadora, sino desde el verse uno envuelto en lo que acontece) acceden a una temporalidad distinta que es la que también compete a los *eide* platónicos y al Dios aristotélico. De ahí, de nuevo, la cercanía con el relato del *Fedro*: el que se enamora al contemplar lo bello se ve arrastrado como a otro mundo, pues intenta regresar al mundo contemplado “antes” de nacer. La *theoría*, la contemplación, desligada de todo interés por el mundo, permite acceder a una temporalidad que es, precisamente, la de los *eide*, nos permite acceder a “otro mundo”. Por eso puede decir Gadamer no sólo que el espectador es una parte esencial de la propia obra de arte, sino también que aprender a contemplar, es decir, a desligarnos del tiempo de lo calculable y a demorarnos es la esencia de la experiencia temporal del arte y es quizá “la correspondencia finita adecuada a nosotros de lo que llamamos eternidad”<sup>480</sup>. El espectador, al demorarse, al contemplar, accede a una temporalidad que es diferente a la temporalidad de la vida cotidiana, accede a esa temporalidad que es un presente absoluto, *parousía*, y que caracteriza tanto a la fiesta como a la obra de arte y lo hace no como un comportamiento subjetivo, sino como parte esencial de la propia obra de arte, llevando a cabo la tarea de la simultaneidad. Con ello el juego del arte se convierte en obra y es precisamente el espectador el que hace posible esta *Verwandlung ins Gebilde*: el espectador es parte de la *Darstellung* que es el arte, aquel que permite que la obra sea juego sin por ello perder su identidad, aquel elemento esencial que permite que en cada nueva representación, en cada nuevo acercamiento a cada nueva obra (ya sea una obra de teatro, un cuadro o un libro), se renueve su validez y siga siendo la misma obra, aun siendo distinta. El propio modo de ser del arte implica al espectador, a la manera en la que un diálogo implica a los interlocutores y sólo es en la medida en que ellos hacen que sea. Por eso puede decir Gadamer que la obra de arte no “comienza a hablar” si no la hacemos hablar con nuestros esfuerzos, lo cual muestra que el espectador no se comporta neutralmente ante su objeto, sino que participa de la figura de sentido que le sale al encuentro. Nosotros, como espectadores, nos vemos llevados al diálogo desde la obra, algo que no puede tener lugar a la distancia del que contempla las obras como objetos, porque el “encontrarse frente” a una cosa es en realidad un juego recíproco de la participación (*Wechselspiel der Teilhabe*)<sup>481</sup>. Así, la escalera por la que cae Smerdiakov en *Los hermanos Karamázov*, de la que decíamos más arriba que sólo aparece por mediación la palabra poética<sup>482</sup>, sólo se manifiesta si el propio espectador “la hace hablar”, porque la palabra poética deja un espacio libre que rellena el

---

<sup>480</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 136 (AB, 111): “die uns zugemessene endliche Entsprechung zu dem was man Ewigkeit nennt”.

<sup>481</sup> “Über das Lesen von Bauten und Bildern” (1979), GW 8, 337 s. (EH, 263 s.).

<sup>482</sup> Cfr. *supra* I.3.

espectador, el lector, al seguir la evocación lingüística del narrador<sup>483</sup>. El espectador es parte esencial de la obra de arte como presentación, en la medida en que toda presentación es un juego que tiene lugar a la manera de un diálogo, en el que tiene lugar la *theoría* como un modo de contemplar a la distancia y, en esa medida, participar del tipo de ente que, en tanto que mimesis, nos enseña algo sobre el mundo al que pertenemos y que, por lo tanto, más allá de la distancia desde la que contempla la conciencia estética, nos transforma. Con ello se está apuntando a la definición aristotélica de tragedia. Será precisamente esta vinculación con Aristóteles, tal y como queda reconocida por el propio Gadamer, lo que analizaremos a continuación.

### **3. Distancia y continuidad: la apropiación gadameriana de la definición aristotélica de tragedia**

“La tragedia, pues, es imitación de una acción digna y completa, de cierta extensión, en un lenguaje conformado de manera atractiva (donde los medios para conseguir este atractivo son adecuados a cada una de las partes), en el modo de la acción dramática y no de la narración, y que, mediante la compasión [*eléou*] y el temor [*phóbou*], realiza la catarsis de estas pasiones.”<sup>484</sup> La conocida definición aristotélica de tragedia sirve a Gadamer, según él mismo reconoce, “como ejemplo para la estructura del ser estético en general”<sup>485</sup> y le sirve para ello, precisamente, porque en la definición aristotélica se incluye al espectador en la definición. En efecto, la pregunta por el espectador que se entrega de manera plena a la contemplación es en Aristóteles la pregunta por el *efecto de la tragedia*, que se relaciona con el despertar de las pasiones (de *eleos* y *phobos*) y con cierta catarsis. Y si por algo interesa a Gadamer la definición aristotélica de tragedia es, precisamente, porque con la inclusión del efecto de la tragedia en la propia definición se supera cierta concepción del espectador, la de aquel que pudiera comportarse a la manera de una “conciencia estética”, separada de la obra de arte misma. Y es que aunque es cierto que a todo oficio teórico le corresponde de suyo cierta distancia, pues, como veíamos a propósito del desarrollo de la noción de *theoría* frente a la praxis, se produce una desvinculación con respecto a los propios intereses cotidianos, con respecto a los propios fines prácticos, también es cierto que esta distancia es la que propiamente permite “ver”, una distancia que, en palabras de Gadamer, “posibilita la participación auténtica y total en aquello que se presenta ante uno”<sup>486</sup>. Y es que esta distancia es la que se produce, precisamente, por el olvido de sí acaecido por mediación del éxtasis, del estar fuera de sí, que posibilita la *theoría*. Pero este estar fuera de sí, este poner distancia con respecto a uno mismo, no significa, no obstante, un distanciamiento con respecto a uno mismo, sino, precisamente, la continuidad con uno mismo. El que el espectador sea un momento esencial del juego

<sup>483</sup> “Die Aktualität des Schönen”(1974), GW 8, 118 (AB, 75).

<sup>484</sup> Aristóteles, *Poética*, 6, 1440b 24-28, trad. Salvador Mas.

<sup>485</sup> GW 1, 133 (VM, 174): “als Beispiel für die Struktur des ästhetischen Seins überhaupt.”

<sup>486</sup> *Ibid.*: “Sie bedeutet den zum Sehen nötigen Abstand, der die eigentliche und allseitige Teilhabe an dem, was sich vor einem darstellt, ermöglicht.”

que es la obra de arte implica que él mismo forma parte de la presentación en tanto que mimesis (el aspecto de la *Darstellung* desarrollado en la primera parte de nuestra investigación) y, por lo tanto, que lo presentado, aquello que contempla desde la distancia, es algo que tiene que ver con él: “Es la verdad de su propio mundo, del mundo religioso y moral en el que él vive, la que se presenta ante él y en la que se reconoce.”<sup>487</sup> La distancia necesaria para la contemplación permite así al espectador acceder a la verdad de su propio mundo y, en esta medida, se produce un rendimiento epistemológico que forma parte de la propia estructura ontológica de la presentación. El reconocimiento, como rendimiento propio de la *Darstellung* en tanto que mimesis, se produce por cuanto que el espectador forma parte de la propia mimesis y en este formar-parte-de se supera cualquier abstracción de la conciencia estética, en la medida en que el espectador que contempla a la distancia estética posibilitada por el estado de éxtasis accede a la verdad de su propio mundo y, por lo tanto, es la propia distancia la que permite la continuidad. Y es este rendimiento, precisamente, el que Gadamer encuentra en la definición aristotélica de lo trágico y, en concreto, en la inclusión del espectador en la propia definición, en la pertenencia del espectador al juego de la obra de arte<sup>488</sup>.

Según ya vimos en la primera parte de nuestra investigación<sup>489</sup>, la definición aristotélica de tragedia suponía una revitalización de la noción de mimesis, frente a Platón, noción que Gadamer tratará de rehabilitar. Esta revitalización tenía como fundamento la salvaguarda de un rendimiento epistemológico de la noción de mimesis. Este rendimiento epistemológico, que tenía que ver con que la presentación realizara una transformación del mundo en su verdad, se muestra ahora como un momento del ser mismo de la obra de arte, no sólo por lo presentado, sino porque de ella forma parte esencial el oficio del que contempla a la distancia, es decir, porque de ello forma parte el espectador. Según esto, la propia contemplación de lo que acontece sobre el escenario forma parte de la obra de arte y esta contemplación permite comprender los acontecimientos que ocurren sobre el escenario de tal manera que se produce la compasión y el temor, de modo que sólo una determinada comprensión, cuya condición de posibilidad la encontramos en la *theoría* como ese contemplar desde la distancia que es un auténtico participar, puede producir eso que Aristóteles llama *eléos* y *phóbos*<sup>490</sup>,

---

<sup>487</sup> *Ibíd.*: “*Es ist die Wahrheit seiner eigenen Welt, der religiösen und sittlichen Welt, in der er lebt, die sich vor ihm darstellt und in der er sich erkennt.*”

<sup>488</sup> GW 1, 134 s. (VM, 175 s.).

<sup>489</sup> Cfr. *supra* I.1.2.

<sup>490</sup> *Eléos* es la voz griega para eso que hemos venido llamando ‘compasión’; *phóbos* lo es para ‘temor’. No obstante, existe una controversia en torno al modo de traducir ambos términos. En *Verdad y Método*, por ejemplo, Gadamer optará por traducir *eléos* por *Jammer* (‘desolación’) y *phóbos* como *Schauer der Bangigkeit* (‘estremecimiento del terror’), al considerar que las traducciones clásicas por *Mitleid* (‘compasión’) y *Furcht* (‘temor’) en realidad poseen un tono subjetivo del que carecen estos términos en Aristóteles. Para Gadamer traducir por ‘desolación’ y ‘terror’ expresaría de un modo más certero esas experiencias que no son vividas desde el interior, sino que le sobrevienen a uno desde fuera y le arrastran. En realidad estos significados reflejan mucho más, si queremos, el estar-fuera-de-sí que se convierte en condición de posibilidad de todo verdadero contemplar. Aunque en adelante la traducción que hará Gadamer de estos términos será la clásica (véase, por ejemplo, “Kunst und Nachahmung” (1967), GW 8, 31; EH, 87), en realidad siempre pensará ambos conceptos en relación con ese tipo de experiencia que

que son, precisamente, formas de éxtasis, del estar-fuera-de-sí<sup>491</sup>. El problema entonces sería llegar a entender propiamente cuál es ese tipo de comprensión que se produce por la contemplación de la tragedia y que despierta en el espectador esa suerte de desolación y de terror a las que tradicionalmente se ha llamado compasión y temor.

Con el fin de esclarecer este tipo de comprensión por parte del espectador ante la tragedia, lo primero que hay que analizar es la delimitación del contenido propio de la tragedia, pues lo que propiamente queda presentado en la tragedia no es solamente una acción completa, según la propia definición aristotélica, sino también algo que es, en sí mismo, digno de compasión y de temor<sup>492</sup>. Como ya veíamos en la primera parte de nuestra investigación, la tragedia es siempre mimesis de una acción y lo que la tragedia mimetiza es una acción completa, eso a lo que llamamos *mythos*, de manera que eso que en sí mismo llama a la compasión y al temor ha de estar ya entrelazado en el todo del *mythos*, de la trama. A este respecto, entiende Aristóteles como momento estructural de la tragedia un tipo de movimiento de la acción que produce un cambio (*metabolé*) radical en el destino del héroe. Este cambio puede producirse de dos modos: bien como *peripéteia*, bien como *anagnórisis*. En el primer caso, se produce un vuelco en el propósito del héroe que, queriendo algo, lo que consigue es justamente el efecto contrario. El segundo caso comprende, más bien, un cambio desde el desconocimiento al conocimiento. Pensemos en el destino trágico de Edipo, el cual ofrece la posibilidad de entender el cambio en su doble vertiente. Por una parte, se produce una suerte de *peripéteia* cuando Layo y Yocasta, al intentar evitar la predicción del oráculo -según la cual Layo sería muerto por su hijo, quien desposaría a su propia madre- provocan exactamente lo contrario. Pero además, por otra parte, se produce en *Edipo Rey* la *anagnórisis*, desde el momento en que la tragedia para el propio Edipo comienza cuando se da cuenta de que él es precisamente aquel a quien andaba buscando. En cualquier caso, lo que este cambio de rumbo significa es un tornarse infelicidad la felicidad. Y es precisamente este cambio de felicidad en infelicidad lo que ha de suscitar *eléos* y *phóbos*. Pero el mismo Aristóteles advierte que, para que tales efectos puedan tener lugar, la tragedia ha de presentar ciertos elementos compositivos, de modo que no sólo ha de acontecer un cambio brusco como elemento estructural de la trama (*mythos*), sino que ha de ser posible una cierta identificación entre el espectador y el héroe. Para que esta condición pueda darse, no obstante, el héroe ha de presentar una determinada constitución que no se aleje completamente de la del espectador, que sea, como en el caso del *mythos*, según una cierta necesidad y probabilidad, es decir, que sea de alguna manera probable o necesario lo que diga o haga una persona de ese tipo<sup>493</sup>. En este sentido el héroe no ha de ser ni completamente pulcro, ni completamente malvado, sino,

---

sobreviene y arrastra y no con la vivencia interna de la subjetividad. Nosotros utilizaremos, por tanto, los términos 'compasión' y 'temor' como equivalentes de 'desolación' y 'terror' y, en todo caso, pensando desde la experiencia que llega desde fuera y que arrastra. Cfr. GW 1, 135 (VM, 176 s.).

<sup>491</sup> GW 1, 135 (VM, 177).

<sup>492</sup> Aristóteles, *Poética*, 9, 1452a 2-3.

<sup>493</sup> *Ibíd.*, 15, 1454a 33-36.

más bien, un héroe que se encuentre en los niveles medios de humanidad<sup>494</sup>. A la constitución del héroe debe unirse el cambio de la felicidad en infelicidad (y no al revés), de modo que se haga posible una identificación con el héroe, pues, al ser tan parecido en su constitución a nosotros mismos, permite un ejercicio por el cual podemos vernos a nosotros mismos en él y a él en nosotros mismos, pero una identificación tal que despierte en nosotros tanto la compasión como el temor, lo cual es sólo posible si no solamente vemos en el héroe un ser parecido a nosotros, sino un ser al que el destino ha hecho culpable de un modo desmesurado<sup>495</sup>: porque el sufrimiento del héroe es mayor que su culpa se despiertan los efectos trágicos de la compasión y el temor, de la desolación y el estremecimiento de terror. La desproporción entre las acciones de los héroes y las consecuencias de las acciones es lo que caracteriza precisamente la esencia de lo trágico<sup>496</sup>.

Sin embargo, también exigirá Aristóteles una cierta predisposición del espectador, una cierta constitución del mismo, si es que se ha de poder despertar *eléos* y *phóbos*, pues, según establecerá Aristóteles en la *Retórica*, no se compadecen los que están absolutamente perdidos, pues piensan que todo les ha pasado ya, ni tampoco los que creen estar en posesión de la máxima felicidad, ya que no piensan que a ellos pueda acontecerles mal alguno, sino aquellos que se creen expuestos a sufrir algún mal<sup>497</sup>.

Cuando el espectador ve un posible sí mismo en la mimesis de la acción puesta en juego por la tragedia y cuando ha alcanzado una cierta comprensión de la estructura lógica (*lógos*: inteligibilidad y composición) de los acontecimientos (*mythos*), es posible la excitación de las pasiones trágicas. La condición de posibilidad de tales pasiones, de

---

<sup>494</sup> Ibíd., 14, 1453a 7-9.

<sup>495</sup> Según la entera estructura lógica de la tragedia (*mythos*), como veíamos, todo lo que sucede ha de ocurrir según la regla de la necesidad y de la probabilidad o verosimilitud (cfr. I.1.2). De esta manera, no podemos entender que algo pase por casualidad, sino que todo debe ocurrir de tal modo que la inteligibilidad de los acontecimientos como un todo se conserve. Por ello debe el héroe hacer algo que produzca ese cambio desde la felicidad a la infelicidad. Aquí entra en juego el concepto de *hamartía* ('fallo'). En ese sentido, dice Aristóteles: "Es, pues, necesario que la trama [*μῦθος*] buena sea simple y no (como definen algunos) doble, y que no cambie a la buena fortuna [*εὐτυχίαν*] desde la mala fortuna [*ἐκ δυστυχίας*], y no por perversidad, sino por algún error enorme [*ἀμαρτίαν*], y por parte de algún hombre que es como se ha dicho (...)" (*Poética*, 13, 1453a 13-16). A este respecto es interesante el estudio de la tragedia de Viviana Cessi, que ve en el concepto de *hamartía* ese fallo, ese error acometido por el héroe del que surgirá la acción trágica: *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristóteles*, Frankfurt a. M., Athenäum, 1987, sobre todo pp. 1-48.

<sup>496</sup> GW 1, 136 (VM, 178): "El carácter excesivo de las consecuencias trágicas es característico de la esencia de lo trágico" ("*Vielmehr ist das Übermaß der tragischen Folgen für das Wesen des Tragischen bezeichnend.*").

<sup>497</sup> "Por su parte, son de la condición de considerar que sí puede ocurrirles un mal los que ya han sufrido uno y han escapado de él; los ancianos, por su sensatez y experiencia; los débiles y, todavía más, los cobardes; y también los instruidos, porque son los más razonables. Igualmente, los que tienen padres o hijos o esposas, ya que todos éstos son partes de uno mismo y tales que pueden ser objeto de los sufrimientos mencionados. Y los que ni están incluidos en una parte de las pasiones propias de la valentía, por ejemplo, la ira o la confianza (en cuyos cálculos no entra el futuro), ni se hallan en un estado de ánimo soberbio (pues tampoco entra en los cálculos de éstos que vayan a sufrir un mal), sino que están en un punto medio; así como también los que no están muy atemorizados, ya que no sienten compasión quienes andan absortos en la preocupación de sus propios daños." (Aristóteles, *Retórica*, II, 8, 1385b 24-34, trad. Quintín Racionero).

tales estados de éxtasis, descansa, por tanto, en una cierta comprensión de los acontecimientos y en una cierta identificación (*sympatheia*). Esta relación entre comprensión y pasiones es todavía más clara en el segundo libro de la *Retórica*, donde Aristóteles se dedica a la investigación de la influencia de las pasiones en el juicio. Precisamente allí dice Aristóteles que un determinado juicio sobre algo produce determinadas pasiones. Así, por ejemplo, se produce en mí ira cuando pienso que alguien me ha ofendido. Del mismo modo, se produce compasión cuando pienso que el héroe de una tragedia no tiene ni un comportamiento tan excelente ni tan vituperable como para poder considerarle muy distinto de mí, y cuando se piensa que el sufrimiento que padece es del todo inmerecido en relación con la culpa derivada de su comportamiento. Según esto, un determinado juicio o, lo que es lo mismo, una determinada comprensión, lleva consigo el despertar de determinadas pasiones. Al mismo tiempo, establece Aristóteles, estas pasiones ya despertadas pueden modificar el juicio, pues “a quien aprecia a la persona sometida a juicio le parece que no ha cometido un delito o que es pequeño, y a quien la odia, lo contrario.”<sup>498</sup>

Según esta segunda observación, encontramos entre las pasiones y el juicio una doble relación, según la cual, por una parte, un determinado juicio sobre algo o una determinada comprensión de algo tiene como efecto el despertar de ciertas pasiones y, por otra parte, las pasiones despertadas pueden modificar el juicio. La pregunta ahora sería si esta doble relación puede ser ahora entendida en relación a la comprensión y el despertar de las pasiones en la tragedia.

Cuando la entera estructura lógica de una tragedia -que conlleva tanto el *mythos*, como *peripéteia* y *anagnórisis*, así como también una determinada composición (*lógos*), tal y como la definición de tragedia en Aristóteles establecía- ha sido comprendida y cuando han tenido lugar unas determinadas condiciones para una cierta identificación, puede producirse el despertar de *eléos* y *phóbos*. Este despertar, ya presupuesto en la definición de tragedia, debiera modificar, según las observaciones de la *Retórica*, la comprensión por parte del espectador de lo que está aconteciendo sobre el escenario. El entendimiento de esta supuesta modificación de la comprensión es algo de suma importancia, desde el momento en que un cierto elemento emocional está vinculado a la tragedia. Que la tragedia ponga en juego algo como *peripéteia* y *anagnórisis*, y, por tanto, algo que es en sí mismo digno de temor y de compasión, significa que, cuando realmente ha sido comprendida una tragedia, debe alcanzarse la excitación de estas pasiones, y sólo cuando se han alcanzado puede ser realmente comprendido lo acontecido sobre el escenario, según la propia definición de tragedia. Las pasiones tendrían, según estas observaciones, un *papel cognitivo*, que traería consigo una cierta *comprensión emocional*<sup>499</sup>.

---

<sup>498</sup> *Ibíd.*, II, 1, 1378a 1-3.

<sup>499</sup> Aquí sigo la interpretación de S. Halliwell: “No hay separación, en esta concepción de la experiencia trágica, entre pensamiento, o comprensión, y sentimiento, en la medida en que sentir de un modo adecuado en relación a cosas adecuadas simplemente *es* una dimensión integral de comprender su sentido

De este modo, sólo por medio de la comprensión del todo de la tragedia, que implica una cierta distancia como condición de posibilidad de una cierta *theoría*, puede en absoluto alcanzarse la entera comprensión de eso que sucede en la tragedia, pues la tragedia pone de relieve también un cierto elemento emocional, que sólo puede comprenderse si esas pasiones son, en efecto, alcanzadas. El estar-fuera-de-sí, *eléos* y *phóbos*, posibilita la verdadera *theoría* y, por tanto, la auténtica y total participación en la obra. Según las observaciones de la *Retórica*, esta comprensión tendría dos vertientes. En primer lugar, la comprensión de la tragedia acontecida al héroe despertaría las pasiones, como al pensar que alguien me ha ofendido, se despierta la ira. En segundo lugar, una vez despiertas las pasiones, se despliega sobre el acontecer trágico una comprensión completamente distinta, pues ahora veremos la trama en su totalidad, desde la perspectiva del temor y de la compasión, con unos ojos distintos, como si, quizá, pudiese ocurrirnos a nosotros mismos.

Ahora bien, ¿cómo tiene lugar esta fusión de elementos que desemboca en la comprensión *emocional* de la tragedia por parte del espectador? ¿Cómo posibilita el estado extático la verdadera contemplación? La respuesta a esta pregunta va a suponer la revisión de los conceptos puestos en juego hasta el momento. Según veíamos en la primera parte de la investigación, a través del *mythos*, como momento estructural de la tragedia, entraba en juego un todo de acciones miméticas. El *mythos* condicionaba una determinada inteligibilidad de la acción, según las estructuras causales del *lógos*. Además, esta acción completa, al ser presentada, traía consigo una cierta distancia mimética que, como veíamos, se establecía como condición de posibilidad de un cierto ver (*theoría*). Que la *theoría* se produzca a partir del despertar de las pasiones supone un estar-fuera-de-sí que permite la verdadera participación: “El espectador no se comporta con la distancia de la conciencia estética que disfruta el arte de la presentación, sino a la manera de la comunión del estar ahí (*Kommunion des Dabeiseins*)”<sup>500</sup>. Que el espectador ejecute una “comunión del estar ahí” significa un olvido de sí como espectador y de la presentación como mimesis y, por tanto, el rechazo de la conciencia y de la distinción estéticas. Es precisamente esta “comunión del estar ahí” lo que ponen en juego, en Aristóteles, las pasiones de la compasión y del temor, de la desolación y el estremecimiento de terror. La excitación de estas pasiones produce un acercamiento entre el espectador y lo presentado sobre el escenario que despierta una nueva comprensión de lo acontecido, que permite una verdadera contemplación, ya que, como veíamos, la comprensión de lo trágico (*peripéteia* y *anagnórisis*) sólo es posible en virtud de una cierta comprensión emocional.

A partir de este momento podemos plantear la pregunta acerca de cuál sea propiamente el tipo de conocimiento al que la *theoría* le da acceso al espectador. El planteamiento de esta cuestión no puede llegar a entenderse sin un retorno expreso a

---

y significado humano.” (“Pleasure, Understanding and Emotion in Aristotle’s Poetics”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992, p. 254).

<sup>500</sup> GW 1, 137 (VM, 179): “Der Zuschauer verhält sich nicht in der Distanz des ästhetischen Bewußtseins, das die Kunst der Darstellung genießt, sondern in der Kommunion des Dabeiseins.”



Kant y Aristóteles. Como indicábamos más arriba<sup>501</sup>, el campo de la estética, entendido este como aquello que queda tratado en la *Crítica de la facultad de juzgar*, no es propiamente para Kant un campo que proporcione al hombre conocimiento alguno, de tal modo que no hay conocimiento en la experiencia de la obra de arte pues, de hecho, sólo hay conocimiento allí donde se da la subsunción de una intuición bajo un concepto y el juicio de gusto es de tal tipo que esquematiza sin concepto. Pero precisamente de esta concepción, decíamos, es de la que se pretende desligar Gadamer y su modo de hacerlo tiene mucho más que ver, en este sentido, con Aristóteles y su concepción de la tragedia.

Para comprender el tipo de conocimiento que el espectador obtiene, tenemos que volvernos a la distinción que realiza Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*<sup>502</sup> entre el hombre de experiencia y el hombre de ciencia, la cual pone en juego una cierta diferenciación entre el conocimiento del hecho y el conocimiento de la causa, que nos va a permitir entender el tipo de conocimiento derivado de la tragedia. Para Aristóteles, las experiencias que se nos ofrecen en la vida cotidiana presentan una determinada forma que trata de responder a la pregunta por el *qué*, pues por la experiencia cotidiana conocemos lo individual, es decir, el “esto”, el “aquello” y “que esto es un hombre”. Este conocimiento del *qué* es lo que propiamente Aristóteles llama experiencia (*empeiría*), frente a la cual destaca otro tipo de conocimiento que, más que responder a la pregunta por el *qué*, responde a la pregunta por el *porqué*. Arte (*téchne*) y ciencia (*epistéme*) aspiran al conocimiento de la causa. El fundamento de un determinado arte (por ejemplo, la medicina) reside, sin embargo, en ese tipo de experiencia cotidiana que nos permite saber que eso que está ahí es un hombre enfermo, y no un árbol, al que podemos tratar de curar como expertos en el arte de la medicina. A pesar de ello, arte y ciencia aspiran, no obstante, al conocimiento de lo general: se conoce lo general de la enfermedad en sus causas y sus síntomas, así como lo general del árbol en su concepto. Frente a ello, la experiencia nos enseña que esto es un árbol particular y que ese es un hombre al que podemos reconocer como Sócrates. Entre el conocimiento de lo general que nos ofrecen el arte (entendido como *téchne*) y la ciencia y el conocimiento de lo particular que nos llega a través de la experiencia, surge, sin embargo, otro tipo distinto de experimentar lo singular que nos ofrece una visión de lo general, un tipo de experiencia que nos enseña lo que de general puede haber en lo particular. Este tipo de experiencia es lo que podríamos llamar la experiencia de la tragedia, pues la poesía, a pesar de presentar una acción concreta que el espectador experimenta, se parece más a la filosofía que la historia y, por lo tanto, tiene el carácter de conocimiento de lo general.

¿Cómo es posible una experiencia que, siendo conocimiento de lo particular, sea, *al mismo tiempo*, conocimiento de lo general? En la tragedia se presenta *una acción*, que normalmente se vive en la vida cotidiana como particular y que, a su vez, se comprende

---

<sup>501</sup> Cfr. *supra* I.1.1.

<sup>502</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

como *propia*, como efecto de esa comprensión emocional que es la comunión del estar ahí. Sin embargo, esa acción es al mismo tiempo experimentada como ajena. Porque la tragedia, por una parte, conlleva una distancia mimética que hace posible la *theoría*, y, por otra, es una cierta trama (*mythos*) que se comporta como un todo según las reglas de la causalidad (necesidad y verosimilitud), por eso puede ser no sólo experiencia de lo singular, sino también en cierta medida, conocimiento de lo general. El todo que la tragedia nos pone delante presenta la vida *entera* de un cierto héroe. Pero la vida de este héroe no es contemplada según el modo y manera en que contemplamos cotidianamente los acontecimientos, sino que es vivida, por mediación del *mythos*, según las estructuras lógicas de la causalidad. Lo propio de lo presentado en la tragedia es, precisamente, esta estructura lógica del todo, cuyo contenido se refiere, sin embargo, a algo que acontece o puede acontecer al hombre en su vida cotidiana. Porque ese algo de la vida cotidiana es, no obstante, vivido según ciertas reglas causales, puede Aristóteles decir que no es simple experiencia, sino, como ya hemos referido, algo más próximo a la filosofía que la historia<sup>503</sup>. Esta afirmación se sostiene a partir de una determinada concepción de la filosofía en relación con lo general y, por ello, en relación con el porqué y la causa, los cuales quedan fijados en la *Metafísica* como el objeto de esa ciencia que se anda buscando<sup>504</sup>. Es por esto por lo que *en cierto sentido* la poesía se acerca a la filosofía: porque permite el acceso a un tipo de realidad no accesible en la vida cotidiana.

Este conocimiento, al que dan acceso las pasiones, no puede entenderse, no obstante, sin la catarsis producida por ellas y que se encuentra también en la propia definición de tragedia. ¿Qué significa esta catarsis? Tradicionalmente el concepto aristotélico de catarsis se ha movido entre los extremos de una interpretación ética y de una interpretación médica y en la discusión acerca de la traducción del genitivo<sup>505</sup>. En este sentido, es célebre la contraposición entre las opiniones de Lessing, que recurre a la teoría aristotélica del término medio, y la de Bernays, que incide en el punto de vista

---

<sup>503</sup> En consonancia con la perspectiva aristotélica, el pensamiento romántico verá en la poesía el culmen de todo saber humano. Compárese la afirmación aristotélica con la siguiente afirmación de Novalis: “Cuando reflexiono sobre todas estas cosas, pienso que un buen historiador tiene que ser además un poeta, porque sólo los poetas poseen el arte de enlazar convenientemente unos hechos con otros (...). Aunque sus personajes y los destinos de estos sean inventados, el sentido que estas invenciones encierran es natural y verdadero. Y hasta cierto punto, para nuestro placer, así como para nuestra enseñanza, da igual que aquellos personajes, en cuyos destinos seguimos las huellas del nuestro, hayan existido o no. Porque a lo que nosotros aspiramos es a conseguir la intuición del alma grande y sencilla de los fenómenos de una época; si encontramos que nuestro deseo se cumple, ya no nos preocupamos por saber si aquellas figuras concretas que aparecían en las narraciones existieron realmente o no.” (Novalis, *Enrique de Ofterdingen*, en *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, trad. Eustaquio Barjau, Madrid, Cátedra, 2004<sup>3</sup>, p. 168).

<sup>504</sup> “Se trata de buscar los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente, en tanto que cosas que son. Alguna causa hay, en efecto, de la salud y del bienestar corporal, y hay principios y elementos y causas de las realidades matemáticas y, en general, toda ciencia discursiva, o que participe en alguna medida del pensar discursivo, se ocupa de causas y principios más exactos o más sencillos. Ahora bien, todas estas [ciencias], al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de este, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto algo que es (...).” (*Metafísica*, VI, 1, 1025b 1-9, trad. Tomás Calvo Martínez).

<sup>505</sup> ¿Se trata de la purificación de las pasiones (genitivo objetivo) o de la purificación que se produce por medio de las pasiones (genitivo subjetivo)?

estético, partiendo de su interpretación médica<sup>506</sup>. ¿En qué punto de la interpretación nos situaremos nosotros? Vamos a apostar tanto por ese lado de la interpretación que aboga por la catarsis como una suerte de purificación médica y lustrativa, *a la vez* que por una suerte de interpretación ética, que nos va a servir para enlazar con la propia interpretación que de la catarsis da Gadamer.

Partamos de la interpretación de Bernays, según el cual catarsis quiere decir en griego o bien una expiación de la culpa realizada a través de una ceremonia sacral, o bien una mejora o mitigación de la enfermedad como efecto de la ingestión de algún medio que alivie el dolor. Bernays acaba defendiendo el segundo significado, por considerar que en Aristóteles de lo que se trata, más bien, es de los efectos y no del proceso de purificación mismo<sup>507</sup>, y remite por ello al libro VIII de la *Política*, donde el estagirita incide en la importancia de la educación musical en relación con una ciudad bien ordenada, lo que le lleva a efectuar la distinción de las diversas melodías y a determinar la influencia que pueden causar en las almas de los oyentes<sup>508</sup>. Sin ahondar mucho en esta interpretación de Bernays, vamos a tomarla como punto de partida para lanzar una nueva mirada a la experiencia que la tragedia trae consigo. La experiencia trágica, que nos permite vivir una acción ajena como propia y que es comprendida como una totalidad inteligible, condiciona también un alivio (interpretación médica de la catarsis) de la experiencia cotidiana, al contemplarla desde la distancia.

Ahora bien, respecto al contenido de la tragedia, la catarsis puede interpretarse también en sentido ético, ya que lo que está en juego es una acción de un cierto héroe, que, a causa de un cierto fallo (*hamartía*), sufre un cambio brusco de la felicidad en infelicidad. En este sentido, la tragedia trae también consigo un cierto conocimiento de la acción. Este conocimiento ya no tiene nada que ver con el conocimiento de la causalidad involucrada en la secuencia de acontecimientos *entramados*, sino con la acción humana, en la que se ve concernida la felicidad. La experiencia trágica tiene, por

---

<sup>506</sup> G. E. Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 7, Berlín, Göschen, 1839, St. 78, p. 352: “Como, para decirlo brevemente, esta purificación no consiste en otra cosa que en la transformación de las pasiones en habilidades virtuosas, pero como en cada virtud, según nuestro filósofo, se encuentra un extremo a un lado y a otro entre los cuales se encuentra ella, así la tragedia, si es que debe transformar nuestra compasión en virtud, debe ser capaz de purificarnos de ambos extremos de la compasión; lo mismo hay que entender respecto del temor.” (“*Da nemlich, es kurz zu sagen, diese Reinigung in nichts anders beruhet, als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten, bey jeder Tugend aber, nach unserm Philosophen, sich disseits und jenseits ein Extremum findet, zwischen welchem sie innestehet: so muß die Tragödie, wenn sie unser Mitleid in Tugend verwandeln soll, uns von beiden Extremis des Mitleids zu reinigen vermögend seyn; welches auch von der Furcht zu verstehen.*”). Bernays critica la posición de Lessing, pues olvida la claridad con que Aristóteles posiciona el término “catarsis” como concepto estético (J. Bernays, *Grünzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Hildesheim/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1970, p. 6).

<sup>507</sup> J. Bernays, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>508</sup> “Algunos son especialmente propensos a quedar dominados por esta influencia, y los vemos, cuando se usan las melodías y arrebatan el alma, durante los cantos religiosos, sentirse excitados, como si encontraran en ellos su medicina y purificación. Eso mismo es necesario que experimenten los dominados por la compasión y el terror, o, en general, por cualquier pasión, y los demás, en la medida que esté afectado cada uno por tales sentimientos, y en todos se operará cierta purificación y se sentirán aliviados con placer.” (Aristóteles, *Política*, VIII, 7, 1342a 4-14, trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez).

tanto, efecto en nuestra vida práctica “(...) porque la tragedia no es imitación de seres humanos, sino de las acciones y de la vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad. Los seres humanos, en efecto, poseen esta o aquella cualidad por su carácter, pero son felices o lo contrario por sus acciones.”<sup>509</sup>

Las acciones que los hombres llevan a cabo a lo largo de su vida construyen su carácter (*ēthos*). El que un hombre pueda ser llamado propiamente feliz (*eudaimonés*) o no presupone el total de su vida. Lo que presenta la tragedia es precisamente la posibilidad de que esa felicidad (*eudaimonía*) cultivada durante una vida entera, pueda sufrir el vuelco desde la buena fortuna (*eutychía*) a la mala fortuna (*dystychía*). Este conocimiento es, quizá, ese conocimiento que imprime la tragedia en el espectador: el conocimiento de que puede existir un abismo entre nuestra acción y nuestra felicidad (*eudaimonía*), pues no es sino hasta el final que podemos decir si hemos sido o no felices, como Solón le respondió a Creso, cuando este quiso saber si él era o no el hombre más feliz del mundo<sup>510</sup>. Por ello quizá lo implicado en la experiencia trágica sea de suyo algo que ponga en juego nuestra felicidad: que eso que le pasa al héroe es algo que también nos puede pasar a nosotros no despierta sólo cierta pasión, sino, tal vez, es lo que nos haga *comprender* verdaderamente lo implicado en la tragedia. Sólo un cierto tipo de *comprensión emocional*, que culmina en la realización de la catarsis como significación de la abrumación ante el conocimiento de ese abismo entre la acción y la felicidad, puede hacer que verdaderamente comprendamos, que verdaderamente contemplemos lo que se presenta ante nosotros y que posea el carácter de lo trágico<sup>511</sup>. El propio Gadamer, sin entrar en la discusión acerca de la traducción del genitivo, hace una interpretación parecida de la catarsis, al considerarla como una especie de abrumación que lleva consigo una suerte de desdoblamiento: por una parte, se intenta negar la crueldad de aquel destino y, por otra, se afirma la continuidad consigo mismo. “Por mucho que el drama trágico que se escenifica con carácter festivo en el teatro presente una situación excepcional en la vida de cada uno, no es, sin embargo, una vivencia aventurera y no produce una embriaguez del aturdimiento del que uno se vuelva a despertar a su propio ser, sino que la elevación y el estremecimiento que le sobrevienen al espectador profundizan en realidad en su *continuidad consigo mismo*. La abrumación trágica tiene origen en el conocimiento de sí del que participa el espectador. Se encuentra a sí mismo de nuevo en el acontecer trágico, porque lo que le sale en él al encuentro es su propia leyenda (*Sage*) que le es conocida por la tradición religiosa e histórica”<sup>512</sup>. La esencia de lo trágico, por lo tanto, se encuentra en un

---

<sup>509</sup> Aristóteles, *Poética*, 6, 1450a 16-20.

<sup>510</sup> Herodoto, *Historia*, I, 32.

<sup>511</sup> Esta es la tesis de M. Nussbaum: “Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity”, en A. O. Rorty (ed.), *op. cit.*, pp. 261-290.

<sup>512</sup> GW 1, 138 (VM, 179): “So sehr das tragische Schauspiel, das im Theater festlich aufgeführt wird, eine Ausnahmesituation im Leben eines jeden darstellt, ist es doch nicht wie ein abenteuerhaftes Erlebnis und bewirkt nicht einem Rausch der Betäubung, aus dem man zu seinem wahren Sein wiedererwacht, sondern die Gehobenheit und die Erschütterung, die über den Zuschauer kommen,

desdoblamiento con respecto a uno mismo, desde el que el espectador retorna a sí mismo como aliviado, purificado. La distancia, por lo tanto, posibilitada por las pasiones, permite la continuidad con uno mismo<sup>513</sup>.

De este modo, lo que pone en juego Aristóteles con la inclusión en la definición de la tragedia del efecto sobre el espectador es la posibilidad de un conocimiento que quizá no sea posible por medio de una disquisición filosófica. Quizá el conocimiento del abismo entre acción y felicidad sólo sea posible por medio de la poesía y no por medio de una *Ética*. Lo que para Gadamer acontece en el arte se delimita dentro de las mismas fronteras. El que la tragedia le sirva como ejemplo pone en juego las pasiones como modo propio de una verdadera participación del *theorós* en el juego que acontece en eso a lo que llamamos arte y por la que trae de nuevo a la memoria la verdad de su propio mundo ante él presentada. Por eso la distancia desde la que contempla el espectador supone, en realidad, la continuidad con uno mismo: porque participa de la verdad de su propio mundo. El espectador forma parte esencial de la *Darstellung* y, con ello, se supera el esquema de pensamiento moderno, muy en la línea de lo también propuesto por Heidegger en “El origen de la obra de arte”.

#### **4. Arte y cuidado: en torno a la noción de participación entre Gadamer y Heidegger**

El espectador es, pues, un momento esencial de la presentación. En esto es también visible la herencia de “El origen de la obra de arte”, confesada sólo tardíamente por Gadamer. Según vimos<sup>514</sup>, el primer respecto en el cual podíamos vincular el pensamiento de ambos autores tenía todo que ver con que la lucha tierra-mundo del escrito heideggeriano tomara en Gadamer la forma de la *Darstellung*, con la que se mostraba la manifestabilidad del ser en la mutua pertenencia entre la presentación y lo presentado. Sin embargo, dejábamos entonces indicado que había otro respecto que permitía comprender la vinculación entre ambos autores, que es precisamente ese respecto que ahora tratamos y que permite entender la participación del espectador como un momento esencial de esa manifestabilidad del ser, más allá del esquema de control del subjetivismo moderno y de la ciencia moderna. Y es que hay en ambos autores un intento por trascender la noción de sujeto de la modernidad, algo visible en su concepción del arte.

Así, tanto Gadamer como Heidegger tratarán de superar una concepción del arte basada en el sujeto, ya sea como receptor, ya sea como creador. Como hemos visto, Gadamer logra esta superación entendiendo el arte a partir de la noción de juego. Esta

---

*vertiefen in Wahrheit seine Kontinuität mit sich selbst. Die tragische Wehmut entspringt der Selbsterkenntnis, die dem Zuschauer zuteil wird. Er findet in dem tragischen Geschehen sich selber wieder, weil es seine eigene ihm aus religiöser oder geschichtlicher Überlieferung bekannte Sage ist, die ihm da begegnet”.*

<sup>513</sup> *Ibíd.*

<sup>514</sup> Cfr. *supra* I.1.5.

superación del esquema de control y dominio del subjetivismo moderno lo encontramos también en “El origen de la obra de arte”, sólo que aquí la forma de la participación en el juego (que, recordemos, remite a la voz media griega para subrayar precisamente que lo que le ocurre al espectador está más allá del propio esquema sujeto-activo/objeto-pasivo) recibe el nombre del cuidado, de la custodia, del *Bewahren*. En ambos casos, se trata de comprender el modo como el espectador participa de la manifestabilidad del ser que tiene lugar en la obra de arte.

Así, podemos decir, la custodia es en Heidegger lo que la participación (la *theoría* como verdadera participación) es en Gadamer: un cuidar de que en la obra, lucha de mundo y tierra y, al mismo tiempo, provocación fundante de esa lucha<sup>515</sup>, reciprocidad insalvable de presentación y presentado, acontezca la verdad. De ahí que pueda leerse el *Bewahren* como el verbo transitivo (indicado por la partícula *be*) del acontecer la verdad (*wahren*), es decir, como un hacer por que la verdad acontezca<sup>516</sup>. De hecho, no hay obra sin *Bewahren*: la verdad acontece en la medida en que existe el custodiar. Así, igual que una obra necesita esencialmente de creadores, de tal manera que no puede ser sin ser creada, del mismo modo esto creado no puede ser sin aquellos que la custodian<sup>517</sup>. La participación del espectador en la obra que encontramos en Gadamer sería, en este sentido, la *Inständigkeit* del escrito heideggeriano, la insistencia en el sentido de perseverar en ella: “Custodiar la obra significa permanecer-dentro de la apertura de lo ente que acontece en la obra.”<sup>518</sup> Sólo que este permanecer-dentro tiene también, como en Gadamer, la forma de una entrega extática (*das ekstatische Sicheinlassen*) al desocultamiento del ser. De ahí que, también como en Gadamer, Heidegger se separe de un modo de comportarse el hombre con la obra desde la distancia de la conciencia estética y arremeta contra cualquier intento por comprender la obra desde la vivencia (*Erlebnis*): “La custodia de la obra no aísla a los hombres en sus vivencias, sino que los inserta en la pertenencia a la verdad que acontece en la obra y fundamenta así el ser uno para y con el otro como el permanecer-fuera (*Ausstehen*) histórico del ser-ahí desde la relación con el desocultamiento”<sup>519</sup>. Lo cual no ha de comprenderse desde un distinto modo de comportamiento del sujeto que, ahora, pertenece a la obra, sino desde la constitución ontológica de la obra: a la obra, en cuanto que apertura de lo ente, le pertenece esencialmente la custodia, de manera que la obra adquiere su realidad efectiva

---

<sup>515</sup> “Por cuanto que la obra erige un mundo (*eine Welt aufstellt*) y produce la tierra (*die Erde herstellt*) es una provocación fundante (*Anstiftung*) de esta lucha.” (M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, ed. cit., p. 38).

<sup>516</sup> Aunque esta etimología es dudosa, no obstante es una (la primera) de las posibilidades que recoge el *Deutsches Wörterbuch* (DWB) de los hermanos Grimm: el verbo *wahren* derivaría del adjetivo *wahr* (‘verdadero’) y vendría a significar la demostración de la verdad de algo, es decir, su tornarlo verdad. Véase a este respecto el volumen 27, p. 769 del citado diccionario.

<sup>517</sup> M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, ed. cit., p. 54.

<sup>518</sup> *Ibíd.*, p. 55: “*Bewahrung des Werkes heißt: Innestehen in der im Werk geschehenden Offenheit des Seienden.*”

<sup>519</sup> *Ibíd.*, p. 55 s.: “*Die Bewahrung des Werkes vereinzelt die Menschen nicht auf ihre Erlebnisse, sondern rückt sie in in die Zugehörigkeit zu der im Werk geschehenden Wahrheit und gründet so das Für-und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Da-seins aus dem Bezug zur Unverborgenheit.*”

más propia sólo en la medida en que es custodiada<sup>520</sup>. Heidegger expresamente separa esta custodia y cuidado que supone un permanecer-dentro de la obra para asistir al acontecer de la verdad, al desocultamiento del ser, de cualquier acción deliberada de un sujeto: no somos nosotros los que dirigimos el encuentro con la obra de arte, sino que estamos llamados a participar en el acontecer que es la obra misma.

Para poder entender el modo como el espectador participa de esta manifestabilidad del ser en “El origen de la obra de arte”, para comprender el *Bewahren*, hay que volverse a la afirmación heideggeriana según la cual el arte, en tanto que un dejar acontecer la verdad de lo ente como tal, es *Dichtung*, *poiésis*. En esta medida, el arte no es una reificación de algo ya formado ni una copia de algo que ya era con anterioridad (no es, en la terminología gadameriana que estamos viendo, una copia que encontrara su ser en su referencia a un *Urbild*), sino que el arte es un proyecto en el que surge algo nuevo<sup>521</sup>. De este modo, la esencia del arte como *Dichtung* es la institución de la verdad (*Stiftung der Wahrheit*), puesto que si bien es cierto que el arte es poesía, también es cierto que la esencia de la poesía es la institución de la verdad, la cual sólo es efectiva en la custodia (*Bewahrung*)<sup>522</sup>. Esta institución se entiende en Heidegger en tres sentidos, de manera que si esta institución sólo se hace efectiva en la custodia, eso quiere decir que a cada uno de los sentidos de la institución le corresponderá una forma de custodia<sup>523</sup>. Estos tres sentidos, en principio algo extraños al lector de habla española, son significados presentes en la palabra alemana que vamos a intentar perseguir para, aunque sea a modo de esbozo, alcanzar la comprensión ontológica heideggeriana de la obra de arte en su relación con la concepción gadameriana, que será de importancia para rastrear la ontología hermenéutica.

El primer sentido de la institución es la *donación* (*Schenkung*), por cuanto que la obra de arte, como *poiésis*, no ha de comprenderse en relación a lo dado (*das Vorhandene*) y disponible (*das Vorfügbare*), en relación con un conjunto de objetos que entrara dentro de la esfera de dominio de un sujeto, sino que la obra de arte, por cuanto que permite la apertura de un claro y, por lo tanto, la apertura de lo ente en el desocultamiento, ha de entenderse como un desbordamiento, una sobreabundancia (*Überfluss*). Este sentido que, como decimos, está presente en la lengua alemana, donde se usa sobre todo en el sentido de la *donación* para fines eclesiásticos o comunitarios<sup>524</sup>, tiene que ver, por una parte, con el arte como aquello que es creado, pero, también, con el arte como aquello que es capaz de instituir algo, en la medida en que esta institución se entiende no desde la subjetividad que instituye, sino, más bien, desde las posibilidades de lo que es, que permite la institución de la verdad, la apertura de un claro, al modo de una donación que permite que se muestre lo que es. La obra de arte, en tanto que apertura del desocultamiento, en tanto que posibilidad del desocultamiento

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>521</sup> “Die Wahrheit des Kunstwerkes” (1960), GW 3, 261 (CH, 107).

<sup>522</sup> M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, ed. cit., p. 62.

<sup>523</sup> *Ibid.*

<sup>524</sup> Véase el *Deutsches Wörterbuch* (DWB) de Jacob y Wilhelm Grimm, volumen 18, pp. 2900-2931.

de lo ente, frente al modo usual de tratar con las cosas (eso a lo que llama Heidegger lo dado y lo disponible), los zapatos de Van Gogh frente a los zapatos de la campesina, ha de entenderse como una *donación*, del mismo modo que en la concepción gadameriana la imagen, dada la mutua pertenencia con la imagen prototípica, la presentación, dada la mutua dependencia con lo presentado, se entiende como una emanación de ella, emanación que, según vemos ahora, sólo puede tener lugar en la medida en que el espectador participa de ella, es decir, en la medida en que el espectador lleva a cabo la tarea de la simultaneidad. *Donación y emanación*, en tanto que de ellas forma parte un modo específico de custodiar que es lo que Gadamer llama participar, son, así, los modos en que puede entenderse la creación poietica más allá de la idea de genio creador y de la imaginación productiva<sup>525</sup> como categorías ontológicas que permiten *pensar el ser* más allá del subjetivismo moderno. Al *donar* le pertenece el *Bewahren* en tanto que la donación no cae “en el vacío y lo indeterminado” (*ins Leere und Unbestimmte*)<sup>526</sup>, porque le es constitutivo un *Bewahren* (una custodia específica de la apertura de lo ente): está arrojada a los futuros cuidadores, es decir, a una humanidad histórica. Pero este estar arrojada al futuro es, al mismo tiempo, un haber sido ya arrojada, es decir, que la custodia futura de la verdad que corresponde a la donación sólo es posible en la medida en que el “verdadero proyecto poietico es la apertura de Aquello en lo que el ser-ahí ya está arrojado como ser histórico”, y es precisamente este Aquello a lo que Heidegger le da el nombre de “tierra”, de tal modo que cada pueblo histórico tiene “su tierra”<sup>527</sup>.

Es precisamente este enraizamiento en la tierra de los pueblos, constitutivo de la custodia que corresponde a la institución como *donación*, lo que hace posible el segundo sentido de la institución: el instituir como fundamental (*Gründung*). Toda donación es sólo posible sobre la base de un fundamento previo: todo instituir precisa de fundamentos, de sólidos cimientos. La apertura del desocultamiento que preside el instituir como donar, de la obra de arte como proyecto arrojado a todo futuro custodio, posibilita la apertura del instituir como fundamental, por cuanto que lo proyectado no se entiende sino sobre el horizonte de algo ya instituido. Todo instituir, con vistas al futuro, es un instituir a partir de lo pasado. Este pasado se entiende como fundamento (*Grund*), pero como un fundamento que se entiende como *tierra*. Que el fundamento permita pensar otra determinación de la tierra no quiere sino decir que la donación permite pensar otra determinación del mundo. La obra de arte sólo instituye a modo de donación en la medida en que instituye a modo de fundamentación, de tal manera que de nuevo vuelve a comprenderse la obra, y, más concretamente, la actividad poietica de la obra, como un conflicto, el uno desde el otro y el otro desde el uno (*Auseinander*), entre el mundo y la tierra. De este modo, la custodia futura es sólo posible por cuanto que hay la forma de una custodia pasada, la apertura del desocultamiento de lo ente a

<sup>525</sup> I. Kant, *Antropologie im pragmatischen Hinsicht*, §§28-31.

<sup>526</sup> M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, ed. cit., p. 62.

<sup>527</sup> *Ibid.*: “Der wahrhaft dichtende Entwurf ist die Eröffnung von Jenem, worin das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist. Dies ist die Erde und für ein geschichtliches Volk seine Erde”.



modo de donación sólo es posible por cuanto que esta apertura des-oculta el fundamento y surge de él y sólo en la medida en que, en la donación, se descubre como fundamento, “será fundamentado como el fundamento que soporta.” (*als der tragende Grund erst gegründet*)<sup>528</sup>: “La institución de la verdad es institución no sólo en el sentido de la libre donación, sino institución al mismo tiempo en el sentido de este fundamentar que pone-fundamento (*grund-legend*)”<sup>529</sup>. Por ello Heidegger puede decir que la institución como donación, como proyecto, en un respecto proviene de la nada, por cuanto que lo donado no proviene del modo habitual de tratar con las cosas, pero en otro respecto no proviene de la nada, en la medida en que lo que puede ser proyectado es sólo una determinación del ser-ahí histórico.

Estos dos sentidos de la institución, en su no poder desprenderse el uno del otro, indican ya el tercer sentido de la institución: el comienzo (*Anfang*). También aquí está de nuevo presente el sentido usual de la lengua alemana, por cuanto que *stiften* puede significar tanto como *anstiften*: causar, provocar. En este sentido toda institución supone un comienzo, el principio que provoca algo. Y como tal comienzo, la institución provoca la lucha de la donación y la fundamentación, del custodiar futuro y el custodiar pasado. Por ello el “arte como poesía (*Dichtung*) es institución en el tercer sentido de la provocación de la lucha de la verdad, es institución como comienzo.”<sup>530</sup> Que el arte sea institución como comienzo supone que el arte abre un modo de apertura de lo ente (aunque sean formas inauténticas de apertura), modos distintos con que al hombre le es accesible el ser. Por eso dice Heidegger que la institución, la apertura de lo ente, ocurrió por primera vez en Occidente en el mundo griego, para después pasar a transformarse, en la Edad Media, en el sentido del ente creado y, en la Edad Moderna, en el objeto dominable y calculable, de manera que siempre que se da la institución como comienzo la propia historia cobra un nuevo impulso<sup>531</sup>, no en el sentido del sucederse de los acontecimientos, sino en el sentido de que funda historia.

La verdad, en tanto que desocultamiento, acontece, pues, en la mutua pertenencia de las tres formas del instituir, que sólo son efectivas en la medida en que a cada una de ellas les corresponde un custodiar, custodiar que implica una entrega al desocultamiento que sólo puede tener lugar sobre la base de la propia temporalidad del custodio. La apertura de lo ente tiene lugar en aquello en lo que el *Dasein* se encuentra ya arrojado. Por eso se puede decir que las tres formas del instituir parecen incardinarse en la estructura ekstática del ser-ahí que conforma la unidad del cuidado (*Sorge*) en *Ser y tiempo*<sup>532</sup>. Igual que en *Ser y tiempo* las formas de la temporalidad (*Zukunft*,

---

<sup>528</sup> Ibid., p. 63.

<sup>529</sup> Ibid.: “*Die Stiftung der Wahrheit ist Stiftung nicht nur im Sinne der freien Schenkung, sondern Stiftung zugleich im Sinne dieses grund-legenden Gründens.*” Heidegger juega aquí con el significado de *grundlegend* que es el adjetivo que se usa para decir ‘fundamental’, subrayando el sentido de aquello que es fundamental en tanto que fundante, en tanto que es ello lo que coloca y pone el fundamento.

<sup>530</sup> Ibid.: “*Kunst als Dichtung ist Stiftung in dem dritten Sinne der Anstiftung des Streites der Wahrheit, ist Stiftung als Anfang.*”

<sup>531</sup> Ibid., p. 63 s.

<sup>532</sup> F.-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 342.

*Gewesenheit, Gegenwart*) conforman el rasgo esencial de lo ekstático, de lo que está-fuera-de-sí, en el sentido del estar siempre referido a lo otro, por cuanto que la temporalidad del cuidado es fundamentalmente futuro, y el futuro sólo es por cuanto que se proyecta sobre el haber-sido (*Gewesenheit*) y ambos están ya siempre referidos a un presente<sup>533</sup>, igualmente aquí las tres formas de la institución introducen la reflexión acerca de la historicidad de la obra de arte, historicidad derivada, precisamente, de ese elemento fundamental que forma parte de todo instituir que es precisamente el custodiar, el *Bewahren*<sup>534</sup>. Por eso, podría decirse aquí que esta triple estructura del estar-fuera-de-sí (*ek*) “constituye primeramente la región del claro del ser (*Lichtungsbereich des Seins*). Y el *stasis* en el *ek-stasis* mienta el permanecer-dentro del ser-ahí en esta región del claro del tiempo, el permanecer-dentro y el permanecer-fuera de este ámbito del claro, del ahí”<sup>535</sup>. Sólo que en la reflexión heideggeriana acerca del arte, frente a la realizada en *Ser y tiempo*, la estructura de la temporalidad no está referida al existente humano, al modo de una antropología trascendental (como pensase después Heidegger su propio camino en *Ser y tiempo*), sino que aquí la estructura de la temporalidad está referida al ser mismo de la obra de arte, en tanto que en ella, como institución, acontece la apertura de la verdad.

Pero, como vemos, que aquí no acontezca la temporalidad al modo en que acontece en la analítica existencial de la obra de 1927 no quiere decir que no haya una cierta necesaria participación en la obra. De hecho, como vemos, hay en Heidegger, como en Gadamer, una mutua pertenencia entre el acontecer de la verdad de la obra, entre la apertura de un claro donde acontece lo ente y un cierto modo de participar en esa apertura. Esta mutua pertenencia, que posibilita el propio acontecer de la verdad (recuérdese: *Be-wahren*), supera en ambos el horizonte de una concepción del arte a partir de la vivencia estética de un sujeto, haciendo de la mutua pertenencia la estructura misma de la obra en la que se supera el esquema sujeto-objeto, puesto que el acontecer de la verdad que tiene lugar en la obra de arte escapa al dominio del sujeto y a todo intento por convertir la obra en objeto<sup>536</sup>. En Gadamer esa pertenencia se nos ha mostrado como un momento estructural necesario de la presentación, en tanto que toda presentación *de* es, al mismo tiempo, una presentación *para*, que supera la idea de

<sup>533</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65.

<sup>534</sup> Precisamente porque todo instituir se realiza sobre aquello sobre lo cual el *Da-sein* está arrojado como ser histórico, no podemos admitir la lectura realizada por Ingrid Scheibler, según la cual una de las principales diferencias entre el modo como concibe el arte Heidegger frente a Gadamer tendría que ver con que este último, al reconocer la temporalidad de la obra de arte, estaría situando históricamente la obra de arte frente a la concepción heideggeriana, que, según su interpretación, excluiría cualquier tipo de temporalidad. Frente a esta lectura, son claras las afirmaciones heideggerianas acerca de la historicidad del arte como institución, tal y como aparece en los últimos párrafos de su ensayo sobre la obra de arte: “El arte como institución es esencialmente histórico.” (“*Der Ursprung des Kunstwerkes*”, ed. cit., p. 64). Cfr. I. Scheibler, “Art as festival in Heidegger and Gadamer”, *Internacional Journal of Philosophical Studies* 9 (2001), n. 2, pp. 151-175, aquí: 168 s.

<sup>535</sup> K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers: eine Einführung in sein Denken*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 1996, p. 69.

<sup>536</sup> De hecho, para Gadamer el propio camino del pensar heideggeriano llevará desde esta superación del subjetivismo en el escrito acerca de la obra de arte hacia su ensayo sobre “La cosa”. Cfr. “*Die Wahrheit des Kunstwerkes*” (1960), GW 3, 260 (CH, 107).

vivencia estética a partir de la concepción de la presentación como juego y que hace de la *theoría* un momento esencial de la propia obra de arte, por cuanto que la *parousía*, como modo de ser del arte, acontece en la medida en que el espectador lleva a cabo la tarea de la simultaneidad. En Heidegger esa mutua pertenencia es también un momento estructural necesario de la obra en tanto que institución, una institución que, entendida en sus tres sentidos, también indica, en cierto modo, esa estructura lúdica, entendida, eso sí, como una lucha primigenia que precisa un cierto cuidado, una custodia<sup>537</sup>. A la verdad, en tanto que desocultamiento, en tanto que apertura de lo ente, le pertenece un saber custodiar: a la manifestabilidad del ser le pertenece aquel que asiste a esa manifestación<sup>538</sup>. Esta misma pertenencia la veremos aparecer también en el análisis del lenguaje en tanto que diálogo.

---

<sup>537</sup> A pesar de esta cercanía entre el pensar heideggeriano y gadameriano, podemos afirmar, con Ingrid Scheibler (“Art as festival in Heidegger and Gadamer”, ed. cit.), que existe una diferencia básica entre el modo como conciben Heidegger y Gadamer esta participación: mientras que el escrito heideggeriano parece sugerir que la participación en la obra de arte supone una discontinuidad con la vida cotidiana, en la medida en que, “nos apartamos de nuestra cotidianidad y nos insertamos en lo abierto por la obra” (“Der Ursprung des Kunstwerkes”, ed. cit., p. 62), para Gadamer, como hemos visto a propósito de Aristóteles, lo que tiene lugar en la participación del espectador en la obra de arte es una continuidad con nosotros mismos, que tiene que ver, precisamente, con la propia estructura expositiva.

<sup>538</sup> La mutua pertenencia entre el espectador y la obra que se pone de manifiesto, en Gadamer, en la concepción del arte como *Darstellung* (y en Heidegger en la concepción del arte como institución) puede considerarse, en realidad, una herencia fenomenológica. Esto se pone de manifiesto en el llamado “giro icónico” que, en analogía y continuidad con el llamado “giro lingüístico”, Gottfried Boehm interpreta como ese cambio en la concepción de la imagen que, tanto desde una perspectiva teórica como poética, tiene lugar desde finales del siglo XIX, y que lleva inseparablemente unido un cambio en el modo de “ver” que habría sido impulsado, precisamente, por el cambio en la manera de concebir la percepción a partir de la fenomenología de Husserl. Este cambio en la manera de “ver” implica, precisamente, el debilitamiento de la imagen como copia y la pertenencia del mirar a la propia obra. Cfr. G. Boehm, “Die Wiederkehr der Bilder”, ed. cit., pp. 11-38, especialmente: pp. 17-25.

## II.2. La huida a los *lógoi*: diálogo y presentación especulativa

*“La hermenéutica dice: el lenguaje pertenece a la conversación, es decir, el lenguaje es sólo eso que es cuando lleva a intentos de entendimiento, cuando conduce al intercambio, el discurso, la réplica. No es proposición y juicio, sino que sólo es cuando es respuesta y pregunta. Con ello se ha transformado absolutamente la orientación fundamental con la que pensamos hoy el lenguaje en la filosofía. Lleva desde el monólogo hasta el diálogo.”*<sup>539</sup>

El giro del pensamiento hacia la ontología se produce en Gadamer de un modo expreso a partir de la reflexión acerca del lenguaje. Sólo que el lenguaje, que, según hemos visto en la primera parte de nuestra investigación, es una estructura fundamentalmente expositiva, “pertenece a la conversación”, de manera que sólo hay verdadero lenguaje allí donde hay diálogo: “el lenguaje sólo tiene su auténtico ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*”<sup>540</sup>. El lenguaje es, entonces, en el hablar los unos con los otros, no en el intercambio de información, sino en el verdadero encuentro que supone una conversación. Y este encuentro se produce, como decíamos, de la misma manera que se produce el juego. Así, igual que, según veíamos en la primera parte, el arte y el lenguaje comparten el modo de ser de la mimesis, de la *Darstellung*, ahora veremos que si la presentación sólo puede comprenderse, en relación con el arte, desde la noción de juego y, por tanto, desde un determinado modo de participación del hombre en ese juego, así también el lenguaje sólo puede comprenderse desde el diálogo y desde un determinado modo de participación del hombre en el diálogo. En efecto, como ya adelantábamos, Gadamer, tanto en las últimas páginas de *Verdad y método* como en sus obras posteriores (sobre todo en los artículos recogidos en *Verdad y método II*), insiste siempre en la cercanía entre el concepto de juego y el concepto de diálogo, estableciendo con ello una concepción del lenguaje como juego<sup>541</sup>.

---

<sup>539</sup> “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990), GW 8, 343 s. (trad. cit., p. 115 s.): “Die Hermeneutik sagt, Sprache gehört in das Gespräch, d. h., die Sprache ist überhaupt nur das, was sie ist, wenn sie Verständigungsversuche trägt, zu Austausch, Rede und Gegenrede führt. Sie ist nicht Satz und Urteil, sondern ist nur, wenn sie Antwort und Frage ist. Dadurch hat sich die Grundorientierung, in der wir überhaupt Sprache heute in der Philosophie denken, gewandelt. Sie führt vom Monolog zum Dialog.”

<sup>540</sup> GW 1, 449 (VM, 535): “daß die Sprache erst im Gespräch, also in der Ausübung der Verständigung ihr eigentliches Sein hat.”

<sup>541</sup> En general esta cercanía entre el diálogo y el juego es reconocida entre los intérpretes de Gadamer, aunque no se desarrolla en toda su amplitud. En España encontramos un estudio clásico de este tema en J. F. Zúñiga García, *El diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, ed. cit. Sin embargo, aunque tanto el título como la introducción a la obra prometen un estudio pormenorizado de la relación entre el juego y el diálogo, lo cierto es que la obra se embarca después en un análisis de *Verdad y método* (sobre todo de la segunda parte), sin llegar a concretar la relación entre el lenguaje y el juego. Aunque la tercera parte del estudio de Zúñiga está dedicado al acercamiento entre el análisis del arte y del lenguaje, haciendo mención expresa de que el análisis de ambos fenómenos está regido por el concepto de juego, sin embargo, su estudio se centrará después, más bien, en el análisis de ambos como

Esta cercanía se encuentra en algo que hemos tratado de poner de relieve con el análisis de la noción de juego y con el modo de participación del espectador en la obra de arte: si la obra de arte es juego, entonces eso quiere decir que no podemos enfrentarnos a ella como a un objeto, desde los esquemas de dominio del subjetivismo o de la ciencia moderna, obligándola, en las palabras de Kant, a responder cuan testigo a las preguntas que la razón le plantea. Y no es posible porque la propia estructura de la obra como juego impide tal consideración, por cuanto que el juego mismo tiene sus propias reglas y plantea sus propios objetivos, a los que el jugador se entrega. En ello residía, precisamente, el sentido medial del juego, que superaba el esquema activo-pasivo y que, finalmente, nos ha llevado a la consideración del espectador como parte esencial de la obra misma, como parte del ser de la obra de arte. Por eso con el concepto de juego Gadamer intentaba “superar las ilusiones de la autoconciencia y los prejuicios del idealismo de la conciencia”<sup>542</sup>: porque el juego no se deja nunca tratar como un objeto, puesto que el espectador forma ya parte de él, de manera que se supera el esquematismo sujeto-objeto<sup>543</sup>. Y va a ser también este intento por superar el esquema de pensamiento del subjetivismo moderno lo que vamos a encontrar a la base de la consideración del lenguaje como diálogo. Así lo pone de manifiesto Gadamer en el “Prólogo a la segunda edición” de *Verdad y método*: “El juego no se agota en la conciencia del jugador y es, en esa medida, más que un comportamiento subjetivo. El lenguaje no se agota en la conciencia del hablante y es, en esa medida, más que un comportamiento subjetivo.”<sup>544</sup> El modo como la noción de diálogo permite también una superación del subjetivismo va a tener que ver, análogamente a la pertenencia del espectador a la obra de arte, con una consideración del hablante como parte esencial del propio lenguaje, de la presentación, que es precisamente lo que pone en juego la noción de diálogo. Con ello, el concepto de diálogo nos introduce en un modo de pertenecer el hombre a la estructura expositiva del lenguaje que impide hacer de él un instrumento con el que dominar el mundo, puesto que, como veremos, el hombre está en el lenguaje como está en el mundo y su pertenencia al lenguaje es su pertenencia al mundo.

De este modo, adentrarnos en la consideración del lenguaje como diálogo nos permitirá establecer un segundo aspecto de la noción de *Darstellung* y, por tanto, adentrarnos más en la comprensión de la ontología hermenéutica gadameriana. Y, puesto que el modelo que tiene en mente Gadamer en su consideración del lenguaje como diálogo es el de la dialéctica platónica (porque en ningún lugar como en la filosofía podemos encontrar el rendimiento propio del lenguaje en tanto que diálogo), tendremos que volvernos en primer lugar hacia ella.

---

estructuras presentativas, sin volver a señalar su relación con el concepto de juego, salvo en los acercamientos realizados a partir del análisis de la noción de juego en Wittgenstein y, sobre todo, en Fink.

<sup>542</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 495 (VM 2, 390): “*die Illusionen des Selbstbewußtseins und die Vorurteile des Bewußtseinsidealismus zu überwinden.*”

<sup>543</sup> *Ibid.*

<sup>544</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 446 (VM, 19): “*Spiel geht nicht im Bewußtsein des Spielenden auf und ist insofern mehr als ein subjektives Verhalten. Sprache geht nicht im Bewußtsein des Sprechenden auf und ist insofern mehr als ein subjektives Verhalten.*”

## 1. Diálogo y participación: la rehabilitación gadameriana de la dialéctica platónica

Si uno se vuelve, para la comprensión de la significación del diálogo en la hermenéutica gadameriana, a lo expuesto en *Verdad y método*, enseguida verá que las páginas dedicadas a la noción de diálogo (y al expreso reconocimiento del diálogo platónico como modelo) se encuentran al final de la segunda sección, en concreto, en la última parte del capítulo acerca de la experiencia. Y es que, en efecto, la noción del diálogo aparece ligada a un intento por explicitar la estructura de apertura (*Offenheit*) esencial a toda experiencia hermenéutica. Con este capítulo (titulado “La preeminencia hermenéutica de la pregunta”) se cierra la segunda sección de *Verdad y método*, dedicada a la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu, y comienza el ya señalado giro de la hermenéutica hacia la ontología al hilo del lenguaje, que es lo que constituye la tercera parte de la obra. Como veremos, que el diálogo permita la intelección de la experiencia hermenéutica tiene que ver con el modo en el que en general acontece toda comprensión y, en consecuencia, toda experiencia efectiva (esa que, ya adelantábamos, se constituye como punto de anclaje de la ontología hermenéutica gadameriana). Sin embargo, lo que va a constituir ahora el centro de nuestra consideración va a ser precisamente la cuestión del diálogo como ese modo de realización en el que propiamente tiene lugar el lenguaje y, por tanto, una consideración del lenguaje en tanto que diálogo que puede arrojar luz, precisamente, sobre el tipo de ontología que va a construirse en la tercera parte del libro. El lenguaje sólo se da en el diálogo, puesto que todo lenguaje es siempre, de suyo, un lenguaje dirigido a otro, aunque no haya de hecho nadie que lo escuche, del mismo modo que todo juego, por lo menos todo juego humano, según veíamos, se constituía siempre como una “presentación para...”, aunque de hecho no hubiera allí nadie para contemplarlo. Esta concepción gadameriana del lenguaje aparece ya desde muy pronto en su pensamiento, aunque llegase a su culminación en *Verdad y método* al hilo de la construcción de una filosofía hermenéutica. Y aparece también ya desde muy pronto ligada a la concepción platónica de la dialéctica. Así lo vemos, por ejemplo, en la tesis de habilitación de Gadamer, escrita en 1929 (aunque no se publicase hasta 1931) bajo la dirección de Heidegger, y dedicada, en clara continuidad con el Informe Natorp (cuyo título era, recordémoslo, “Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles”), a una interpretación fenomenológica del *Filebo*: “En sí todo hablar es hablar-con-alguien y pretende como tal un ser comprendido de aquello sobre lo que habla como eso, como aquello que el hablar hace visible. Incluso donde fácticamente no hay ningún otro presente que oiga mi discurso, lo hablado, según su propia idea, permanece comprensible para otros.”<sup>545</sup> Así,

---

<sup>545</sup> *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931), GW 5, 27: “An sich ist jedes Sprechen mit-jemandem-Sprechen und intendiert als solches ein Verstandenwerden dessen, worüber es spricht, als das, als was es das Sprechen sichtbar macht. Auch wo faktisch kein Anderer zugegen ist, der meine Rede hört, bleibt das Gesprochene seiner eigenen Idee nach für Andere verständlich.”

No sólo en el título es manifiesta la impronta del joven Heidegger en el escrito gadameriano, sino que todo el primer capítulo de libro está dedicado a aclarar la dialéctica platónica en clara continuidad con

la concepción del lenguaje como diálogo se remonta a Platón, cuya impronta en el pensamiento de Gadamer ha sido reiteradamente puesta de relieve por él mismo y recogida en la bibliografía secundaria, y, en concreto, a la concepción platónica de la dialéctica<sup>546</sup>. Por eso abordaremos la concepción gadameriana de la dialéctica platónica como un modo de introducirnos en el modo como el propio Gadamer concibe el lenguaje en tanto que diálogo.

Aunque múltiples son los escritos gadamerianos dedicados al pensamiento de Platón<sup>547</sup> y aunque en todos ellos aparece la cuestión de la dialéctica tratada desde una o desde otra perspectiva, en función del tema a tratar, vamos a partir del modo como sintetiza su concepción de la dialéctica platónica en *Verdad y método* para tratar de rastrear en ella los rasgos fundamentales de esta concepción y para extraer de ahí aquellas características esenciales que permiten perfilar su propia concepción del lenguaje. Así, podemos observar que en *Verdad y método* aparecen dos definiciones de la dialéctica platónica que apuntan a dos rasgos fundamentales de la concepción de Gadamer acerca de la misma, tal y como podemos encontrarlo también en otros escritos gadamerianos, tanto en los dedicados a la cuestión del diálogo como en los numerosos escritos dedicados a la filosofía platónica. Van a ser estas dos definiciones las que nos van a servir para comprender la noción de diálogo.

La primera definición aparece en el contexto de la aparición de la pregunta como condición de toda apertura, de todo diálogo y de todo pensar. Dice así: “Dialéctica es el arte de mantener una conversación efectiva” (*die Kunst, ein wirkliches Gespräch zu führen*)<sup>548</sup>. De hecho, Gadamer insiste recurrentemente en esta concepción de la dialéctica platónica, que tiene su lugar en el diálogo vivo y cuya estructura es la de la pregunta y la respuesta. Y puesto que la dialéctica no es sino el propio movimiento del pensar, el propio pensamiento tendrá lugar como un acontecer lingüístico que sigue esta estructura de la pregunta y la respuesta o, en las palabras del escrito de 1929, de un

---

muchos de los conceptos fundamentales de *Ser y tiempo*. Esta impronta del pensamiento heideggeriano en su primer libro quedará expresamente reconocida por Gadamer muchos años después, en 1982, en el “Prólogo” a la reimpresión de la primera edición del libro (GW 5, 162), así como en “>Platos dialektische Ethik< - beim Wort genommen” (1989), GW 7, 122 s.

<sup>546</sup> Entre los estudios más destacados que acercan el pensamiento de Platón y de Gadamer a propósito de la dialéctica encontramos, además de múltiples artículos (entre ellos, F. J. Ambrosio, “Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue”, *International Philosophical Quarterly* 27 (1987), pp. 17-32; P. Ch. Smith, “Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer’s Development of Hermeneutical Theory”, en H. J. Silvermann (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Nueva York/Londres, Routledge, 1991, pp. 23-41 y J. Risser, “Hermeneutics and the Appering Word: Gadamer’s Debt to Plato”, *Studia phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology* 2 (2002), pp. 215-230), el ya célebre estudio de François Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1999.

<sup>547</sup> Véanse a este respecto los escritos recogidos en los tomos 5, 6 y 7 de sus *Gesammelte Werke*, dedicados a la filosofía griega.

<sup>548</sup> GW 1, 372 (VM, 444). La concepción de la dialéctica como diálogo aparece, como decimos, recurrentemente en los escritos gadamerianos, ya desde muy pronto y se mantendrá a lo largo de su vida. Por nombrar sólo algunos ejemplos: *Platos dialektische Ethik* (1931), GW 5, 14, 17; “Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief (1964), GW 6, 115; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), GW 7, 160; “Plato als Porträtist” (1988), GW 7, 256; “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im >Sophistes<” (1990), GW 7, 340.

hablar siempre dirigido a otro, aunque de hecho no haya nadie para escucharlo, pues “[i]ncluso donde no se llega a pronunciar (*Ausprechen*) o a decir en voz alta (*Verlautbaren*), en el «pensar», se piensa en un lenguaje, que, como lenguaje, remite a posibles otros que hablan la misma lengua y que, por eso, comprenderían mis «pensamientos» si pudieran «leer en ellos».”<sup>549</sup> Y en esta estructura del diálogo, que es por tanto también la del pensamiento, es la pregunta la que, según adelanta el propio título del apartado de *Verdad y método*, tiene la preeminencia. En efecto, todo diálogo, como todo pensar, se inicia con una pregunta que rompe con los esquemas de pensamiento previo, que rompe con esas opiniones aceptadas que, como tales, detentan cierto poder en nuestra concepción del mundo, puesto que se hacen valer como opinión general: la *dóxa*<sup>550</sup>. En este sentido, puede decirse que todo diálogo se inicia cuando un acuerdo tácito se rompe de repente y algo le sale a uno al encuentro de modo extraño, desafiante y desorientador, que es precisamente aquello a lo que los griegos llamaban *átupon*: aquello que no tiene lugar, que no encuentra su sitio entre los esquematismos de nuestras expectativas de comprensión y que, por ello, nos deja perplejos, lo cual viene a designar precisamente ese asombro que Platón concebía como el principio de todo filosofar<sup>551</sup>. De hecho, Gadamer se declara uno de esos platónicos que adoran las escenas en las que Sócrates trae a sus interlocutores a la desesperación con sus preguntas<sup>552</sup>. Y es que en la pregunta se encuentra el germen de una suerte de puesta en suspenso de las propias opiniones, de toda sentencia firme, de toda declaración, pues diluye toda afirmación en la cuestionabilidad. Este era el sentido de la *docta ignorantia* socrática, pues con ella se abría el espacio a una negatividad radical<sup>553</sup> acerca de lo que uno mismo creía saber que ponía las bases para el inicio de todo diálogo. Para abrir el espacio del diálogo es, pues, necesaria la pregunta.

Toda afirmación se torna cuestionable: este es de alguna manera el presupuesto que se encuentra en el inicio de todo diálogo platónico, que Gadamer concibe siempre como un diálogo socrático<sup>554</sup>. La pregunta pone en suspenso la validez de toda afirmación: lo que antes se creía, resulta ahora que quizá ya no sea como creíamos que era. Y esta cuestionabilidad, esta puesta en suspenso de la propia creencia, no es sino una cierta

<sup>549</sup> *Platos dialektische Ethik* (1931), GW 5, 27: “Selbst wo es nicht zum Ausprechen und Verlautbaren kommt, im >Denken<, denkt man in einer Sprache, die als Sprache auf mögliche Andere verweist, die dieselbe Sprache sprechen und daher meine >Gedanke< verstehen würden, wenn sie >in ihnen lesen< könnten.”

<sup>550</sup> Gadamer recuerda, a este respecto, que la palabra *dóxa* significa también la decisión a la que se ha llegado en una asamblea (GW 1, 371 s.; VM, 443).

<sup>551</sup> “Sprache und Verstehen” (1970), GW 2, 185 (VM 2, 182).

<sup>552</sup> “Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966), GW 2, 227 s. (VM 2, 220 s.).

<sup>553</sup> GW 1, 368 (VM, 439).

<sup>554</sup> De hecho, para Gadamer no existe en Platón una distinción entre diálogos socráticos, diálogos de madurez y diálogos tardíos, pues para el filósofo alemán hay en todos los diálogos platónicos una esencia común que remite, en última instancia, al carácter aporético de los primeros diálogos, dada la estrecha conexión que Gadamer defiende desde sus primeros escritos entre el diálogo socrático y la dialéctica platónica, tal y como queda recogido en el “Prólogo” a la reimpresión de la primera edición de *Platos dialektische Ethik* en 1982 (GW 5, 162). Así, incluso su interpretación del *Parménides* de Platón se deja guiar por esta convicción. Cfr. “Der platonische >Parmenides< und seine Nachwirkung” (1983), GW 7, 313-327.



apertura a otra respuesta posible. Pero esta apertura del espacio del diálogo no se produce como consecuencia de una intención de alguno de los interlocutores o como consecuencia de un proceder metódico. Más bien lo que sucede es que la pregunta le viene a uno como una ocurrencia, aunque también es cierto que las ocurrencias sólo se dan sobre un espacio previamente abierto en el que puede acontecer: el reconocimiento de la *docta ignorantia*, el espacio abierto del saber que no se sabe y que, por eso, implica un querer saber<sup>555</sup>. Por eso recordará Gadamer que, en alemán, se dice que a uno se le viene una pregunta (*einem kommt*) o que surge una pregunta (*sich erhebt*) o que se plantea (*sich stellt*), subrayando con ello el carácter de algo que tiene lugar más allá de las intenciones de cada cual, de manera que sería más acertado utilizar dichas formas verbales (las dos últimas en forma reflexiva) que decir que uno plantea una pregunta<sup>556</sup>. Y es que la propia pregunta es más un padecer (*Erleiden*) que un hacer (*Tun*)<sup>557</sup>. En este sentido, decir que la dialéctica es un arte no quiere decir que sea algo enseñable y aprendible, como podría serlo una *téchne*. De hecho, cuando el propio Gadamer se refiere al modo como Aristóteles define la dialéctica en la *Metafísica* en relación con el surgimiento de la teoría de las ideas de Platón dice de ella que es una capacidad, una facultad (*Vermögen*)<sup>558</sup>. La dialéctica no es ningún saber universal y enseñable, aunque, según reconoce el propio Gadamer, Platón utilice muchas veces, para referirse a él, la palabra *téchne* o la palabra *epistémē*. Un indicio de que no es así se encuentra precisamente, según expone en *La idea de bien entre Platón y Aristóteles*, en que a veces utiliza la palabra *phrónesis* para referirse a él, lo cual implicaría que no es un tipo de saber que simplemente pueda enseñarse. La dialéctica, en tanto que se acerca a la *phrónesis*, no es ningún saber disponible, no es un saber argumentar que pueda aplicarse allí donde uno busca llevar razón, sino que la dialéctica es un saber argumentar dando razón de la cuestión en liza, rindiendo cuentas, y por ello la dialéctica es la forma de la propia racionalidad (*Vernünftigkeit*)<sup>559</sup>. De hecho, la dialéctica no sería tanto una *téchne*, un saber y un poder, sino algo más cercano al propio ser, a la *héxis* aristotélica. Por eso, porque es una cuestión que tiene más que ver con el ser que con un arte, es posible distinguir precisamente al filósofo del sofista<sup>560</sup>.

De ahí precisamente la importancia interpretativa que le otorga Gadamer al así llamado “Excurso” de la *Carta VII* de Platón<sup>561</sup>, que, a su modo de ver, no es tanto un

---

<sup>555</sup> GW 1, 371 (VM, 443).

<sup>556</sup> *Ibíd.*, 372 (VM, 443 s.).

<sup>557</sup> *Ibíd.*, 372 (VM, 444).

<sup>558</sup> “Aristóteles dice allí que la dialéctica es la facultad de investigar lo contrario, incluso separado del qué, y [de investigar] si una y la misma ciencia puede referirse a lo contrario.” (GW 1, 370; VM, 442). El pasaje al que se refiere Gadamer de Aristóteles se encuentra en *Metafísica*, XII, 4, 1078b 25 ss.

<sup>559</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), GW 7, 147 s.

<sup>560</sup> *Ibíd.*, 148 s.

<sup>561</sup> Platón, *Carta VII*, 342a-344d. Gadamer es consciente de que la autenticidad de este “Excurso” ha sido puesta en cuestión por no pocos estudiosos, sobre todo porque el modo de exposición no parece coincidir con el uso lingüístico estrictamente filosófico que aparece en los diálogos. No obstante, aunque se tratara de un apócrifo, Gadamer defiende su continuidad con el pensamiento platónico, de tal manera que el texto debe interpretarse a la luz de los problemas desarrollados en los diálogos. En este sentido, llega a interpretar el “Excurso” como una reproducción de un discurso pronunciado durante las enseñanzas orales

excurso sobre la teoría del conocimiento como una teoría sobre el enseñar y el aprender, un discurso sobre la transmisión de conocimientos, que pretende separar la dialéctica de todo lo enseñable y aprendible<sup>562</sup>. Así, en su enumeración de los elementos del conocimiento (nombre-*ónoma*, definición-*lógos*, imagen-*eídōlon*, el propio conocimiento-*epistēme* y la cosa en sí que se erige como objeto del conocimiento), Platón se distancia de los tres primeros, puesto que no son ni alcanzan la cosa misma, lo cual es manifiesto en que los nombres son convencionales y, por lo tanto, podrían usarse otros, en que las propias definiciones utilizan nombres y en que la imagen no es la cosa misma (como el dibujo de un círculo no es el círculo en sí). En efecto, estos elementos no permiten alcanzar lo que pretendemos con el conocimiento, que no es la cualidad de la cosa, su manifestación sensible, podríamos decir, tal y como aparece en el nombre “círculo”, en la definición de círculo como “el área o superficie plana contenida dentro de una circunferencia” o en el dibujo trazado sobre un papel. Lo que pretendemos es precisamente alcanzar el ser y los elementos anteriores lo único que hacen es presentarnos manifestaciones sensibles que confunden nuestra mirada, apareciendo ellos mismos y no haciendo aparecer lo que se muestra en ellos: “Todos ellos poseen, por así decir, un tendencia interna a la tergiversación. En lugar de desaparecer en su propio ser-así-y-así frente a aquello que hacen presente, buscan hacerse valer ellos mismos.”<sup>563</sup> Por eso, para alcanzar la cosa misma, que es aquello en pos de lo cual se encuentra el filósofo, no bastan simplemente la buena memoria y la facilidad para aprender que son suficientes para el dominio de nombres, definiciones e imágenes, pues eso también podría acometerlo el que no es un verdadero dialéctico, es decir, un sofista. Lo que caracteriza el tipo de saber propio del dialéctico, ese que le permite alcanzar la cosa misma y no perderse en las tergiversaciones propias de las manifestaciones sensibles de nombres, definiciones e imágenes, es precisamente lo que Gadamer llama, traduciendo un pasaje de la *Carta VII*, el “parentesco con la cosa” (*Verwandschaft mit der Sache*)<sup>564</sup>, un tener-que-ver previo con la cosa que permite el acceso a la misma. Así lo interpreta Gadamer en su traducción del pasaje 344a 1-3: “En una palabra, quien no está emparentado con la cosa en base a su propia esencia, a ese no puede proporcionarle un parentesco esencial ni la facilidad para el aprendizaje ni la memoria. Pues, desde un principio, la cosa no encuentra acceso en la esencia extraña.”<sup>565</sup>

---

de Platón y que tendría una función introductoria para familiarizar con la enseñanza de la filosofía y no confundirla con artes argumentativas vacías (“Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief” (1964), GW 6, 94). Véase también a este respecto el más breve comentario a la *Carta VII* contenido en *Plato. Texte zur Ideenlehre*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1978, pp. 87 s.

<sup>562</sup> GW 1, 372 (VM, 444); “Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief” (1964), GW 6, 95 y *Plato. Texte zur Ideenlehre*, ed. cit., p. 88.

<sup>563</sup> “Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief” (1964), GW 6, 100: “*Sie alle besitzen gleichsam eine innere Verkehrungstendenz. Statt über dem, was sie gegenwärtig machen, in ihrem eigenen So-und-so-sein zu verschwinden, suchen sie selber geltend zu machen.*”

<sup>564</sup> “Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief” (1964), GW 6, 110; *Plato. Texte zur Ideenlehre*, ed. cit., p. 91.

<sup>565</sup> “*Mit einem Wort, wer nicht auf Grund seines eigenen Wesens mit der Sache verwandt ist, den wird keine Lernbegabung noch auch Gedächtnis je ihr wesensverwandt machen können. Denn in fremdes*

En este sentido, la dialéctica no es un saber que pueda transmitirse, no es nada enseñable ni aprendible, puesto que la dialéctica exige un parentesco con la cosa, una familiaridad con la cosa (*Sachvertrautheit*)<sup>566</sup>, de manera que lo que se pone en cuestión en el juego de la pregunta y la respuesta del diálogo es una puesta a prueba de uno mismo y del saber que uno mismo cree tener<sup>567</sup>. Este carácter de no enseñabilidad de la dialéctica tiene que ver con el propio carácter de la filosofía como un saber de tipo distinto a otros saberes. Y es que, en efecto, Platón se empeña en distinguir nítidamente al sofista del filósofo no sólo en este fragmento de la *Carta VII*, sino en general en todos los diálogos, aunque de manera paradigmática lo haga en el *Sofista*. Y si algo distingue al filósofo, al dialéctico, del sofista es precisamente este parentesco con la cosa que no es en realidad sino cierta vinculación, cierta familiaridad, con la cosa en disputa. Al filósofo, por así decir, le importa la cosa, porque su propia vida le va en ello. El diálogo le pone a prueba a él mismo, no sólo sus dotes para el discurso, sino lo que él mismo es, parte de lo cual es su propio conocimiento acerca de la cosa. Sin embargo, al sofista sólo le va en ello la demostración de un cierto arte, que es el arte de la elaboración de discursos que sepan convencer, el arte de hacer fuerte incluso la causa más débil<sup>568</sup>. Por eso la pregunta que está a la base de todo el proceder dialéctico (que no sofístico), que trata de alcanzar, según las palabras de la epístola, “el engaño y la verdad de todo el ser” (*τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας*, “*Trug und Wahrheit des ganzen Seins*” en la traducción gadameriana)<sup>569</sup>, es precisamente la pregunta socrática por el bien, de manera que el excursus de la *Carta VII* confirma “la unidad de la pregunta socrática y la dialéctica universal platónica”<sup>570</sup>. Esta argumentación que implica la distinción entre filósofo y sofista en base a un parentesco con la cosa, a una familiaridad, remite, en última instancia, al problema de la escritura, también presente en dicha epístola. Gadamer, en su interpretación, refiere aquí al uso que hace Platón del argumento *a potiori*: si incluso en el intercambio dialógico es posible la confusión derivada de las manifestaciones sensibles, más posible es aún dicha confusión cuando de lo que se trata es de un texto fijado por escrito<sup>571</sup>, pues, como reza toda la argumentación del *Fedro*, la palabra escrita no puede defenderse. Por eso es preciso defender el diálogo como el lugar propio de la verdad, porque sólo el proceder dialógico puede defender propiamente lo dicho y sólo el proceder dialógico toma verdaderamente en serio lo dicho. De hecho, las palabras finales del excursus de la *Carta VII* así lo confirman: “Por eso ningún hombre que haya de ser tomado en serio (*σπουδαῖος*) escribirá jamás algo sobre cosas que hayan de ser tomadas en serio (*σπουδαίων*) y arrojará a la gente a la ofuscación y a la errancia. De todo ello se sigue, en una palabra, que, cuando uno ve

---

*Wesen wird sie von Anfang an keinen Eingang finden.*” (traducción de la *Carta VII*, contenida en *Plato. Texte zur Ideenlehre*, ed. cit., p. 73).

<sup>566</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), GW 7, 151.

<sup>567</sup> *Ibid.*

<sup>568</sup> GW 1, 373 (VM, 445).

<sup>569</sup> Platón, *Carta VII*, 344b 2. Para la traducción gadameriana, véase el ya citado *Plato. Texte zur Ideenlehre*, ed. cit., p. 73.

<sup>570</sup> *Plato. Texte zur Ideenlehre*, ed. cit., p. 91.

<sup>571</sup> *Ibid.*

elaboraciones escritas de alguien, ya sea en la forma de leyes de un legislador, ya sea en cualquier otra forma, eso no le es de la máxima seriedad (*σπουδαιότατα*) a ese hombre, si es que él mismo puede ser tomado en serio (*σπουδαῖος*) de otra forma, y que más bien lo supremo permanece bien oculto en el lugar más bello que posee. Si realmente alguien quisiese poner por escrito lo auténticamente serio (*ἐσπουδασμένα*), «entonces es que» – esta vez no dioses, sino mortales- «le han puesto en la errancia».”<sup>572</sup>

De este modo, el verdadero dialéctico, frente al sofista, se caracteriza por un parentesco con la cosa que se manifiesta en un tomarse en serio la cuestión en liza, puesto que lo que se juega con ello es su propio ser. Por eso Gadamer gusta de hablar en este contexto de la “harmonía dórica de *lógos* y *érgon*”<sup>573</sup>, siguiendo las palabras de Sócrates a Laques, según las cuales alguien podría echar en falta dicha armonía si un espartano no supiera definir qué es la valentía<sup>574</sup>. Y es que la dialéctica no puede entenderse sin la relación de la palabra y la acción, del saber y la vida, como, a ojos de Gadamer, parecen confirmar las palabras del propio Aristóteles cuando establece la diferencia entre la dialéctica y la sofística precisamente en la *προαίρεσις τοῦ βίου*: mientras que el dialéctico se toma verdaderamente en serio las cosas, el sofista las toma como un juego del tener razón<sup>575</sup>. Así, Gadamer interpreta la labor filosófica de Platón como un intento de separar la figura de Sócrates de la sofística, precisamente en el contexto del auge de los sofistas como los maestros del arte de la argumentación en el siglo V a. C. Y lo que distingue precisamente al sofista del filósofo (del dialéctico) es esta armonía, que es “la auténtica ley de vida (*Lebensgesetz*) de los diálogos socráticos”<sup>576</sup>. La dialéctica no es el arte de la argumentación y del recto uso de los principios lógicos, puesto que si uno trata de rastrear la argumentación lógica de los diálogos platónicos, pronto verá que estos son susceptibles de una mejora lógica. Los diálogos platónicos no proceden *more geometrico*, sino que se mueven en el juego vivo

<sup>572</sup> Platón, *Carta VII*, 344c 1-344d 2. Vuelco en castellano la traducción gadameriana del pasaje contenida en *Plato. Texte zur Ideenlehre*, ed. cit., p. 73: “Deshalb also wird kein ernstzunehmender Mann über ernstzunehmende Dinge jemals etwas schreiben und es den Leuten zur bloßen Rechthaberei und Verwirrung preisgeben. Aus all dem folgt mit einem Worte: Wenn einer von jemandem schriftliche Ausarbeitungen sieht, sei es in Gestalt von Gesetzen eines Gesetzgebers, sei es sonst irgendwie, daß es diesem Manne nicht damit der höchste Ernst ist, wenn anders er selbst ernst zu nehmen ist, daß vielmehr das Höchste an dem schönsten Orte, den er besitzt, wohlgeborgen bleibt. Wenn wirklich von jemandem dies eigentlich Ernste schriftlich niedergelegt worden wäre, »dann haben ihm drauf« - diesmal nicht Götter, sondern Sterbliche- »den Sinn verwirrt«.” La cita platónica refiere a Homero: *Ilíada*, VII 360, XII 234.

<sup>573</sup> Véase a este respecto “»Platos dialektische Ethik« - beim Wort genommen” (1985), GW 7, 125; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), GW 7, 152 y “Plato als Porträtist” (1988), GW 7, 256 s. (ANT, 298). En los tres casos refiere a la profundización de dicha problemática realizada en su estudio “Logos und Ergon im platonischen >Lysis<” (1972), GW 6, 171-186.

<sup>574</sup> Platón, *Laques*, 193 e.

<sup>575</sup> “Logos und Ergon im platonischen >Lysis<” (1972), GW 6, 174. En realidad, la interpretación de Gadamer aparece aquí algo sesgada, puesto que el pasaje de la *Metafísica* al que refiere distingue al sofista y al dialéctico, pero no sólo entre sí, sino también con respecto al filósofo: “En efecto, la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero <ésta> se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es.” (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1004b 22-26, trad. Tomás Calvo Martínez).

<sup>576</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 501 (VM 2, 396).

del atreverse a hacer afirmaciones, del retractarse de lo dicho, del aceptar y del negar con los que puede llegarse a una verdadera intelección de lo dicho<sup>577</sup>, una intelección que no puede separarse de lo que uno mismo es.

Así, esta caracterización de la dialéctica como el arte de llevar un diálogo efectivo, que no puede darse sin ese parentesco previo con la cosa que implica que uno no puede sino tomársela en serio, lleva a su vez aparejada lo que Gadamer considera “el motivo central del platonismo”<sup>578</sup> y el “presupuesto” del propio diálogo socrático<sup>579</sup>: la *anámnesis*. En efecto, si la dialéctica no puede ser enseñada, si el propio ejercicio de la filosofía no es nada que pueda aprenderse como pueden aprenderse otros saberes, entonces el saber propio del dialéctico se separa de todo aprender y se convierte en un ejercicio de reminiscencia, de reconocimiento (*Wiedererkenntnis*). Esto tiene que ver con la propia estructura del diálogo que se inicia, como decíamos, con la apertura que posibilita la pregunta: “Preguntar es buscar y se encuentra, como tal, bajo la dirección de lo buscado. Sólo se puede buscar si se sabe lo que se busca – sólo entonces, sólo en vista de esto sabido, se puede excluir y delimitar y, en general, conocer.”<sup>580</sup> Para poder buscar es necesario saber qué se busca y sin ello no se puede encontrar. Esta es precisamente la relación que se establece también entre la pregunta y la respuesta, ya que, para poder preguntar es necesario saber de antemano qué es lo que se pregunta, y sin ello no se puede responder a nada. Y es precisamente esta relación del buscar y el encontrar, que es la relación entre la pregunta y la respuesta, la que, según Gadamer, Sócrates tiene en mente con el concepto de *anámnesis*<sup>581</sup>, de manera que el presupuesto de la dialéctica, que, según la primera definición esbozada, es el arte del diálogo, es precisamente la reminiscencia, puesto que toda búsqueda se da sólo sobre la base de un saber previo de la cosa buscada, sobre la base de un parentesco con la cosa.

Es evidente que, en esto, Gadamer se distancia de cualquier interpretación mitificante de la noción de *anámnesis* en Platón que pudiera llevar a una demostración de la inmortalidad del alma. Este distanciamiento se apoya en el tono con el que aparece el así llamado mito de la reminiscencia tanto en el *Menón* como en el *Fedón*. En el primero, la pregunta acerca de la enseñabilidad de la virtud lleva a Sócrates a poner en juego lo que él llama una enseñanza de la que se han encargado sacerdotes y sacerdotisas, así como Píndaro y otros poetas divinamente inspirados<sup>582</sup>: la de que todo aprender es recordar. Sin embargo, el transcurso del diálogo no se ocupa de esta enseñanza religiosa, por lo demás apartada de la esfera de religiosidad griega (que no era una religión del libro, sino de la veneración y el respeto individual a lo divino), sino que se embarca en una demostración que toma como punto de arranque la escena del

---

<sup>577</sup> “Logos und Ergon im platonischen >Lysis<” (1972), GW 6, 174.

<sup>578</sup> GW 1, 119 (VM, 158).

<sup>579</sup> “Destruktion und Dekonstruktion” (1985), GW 2, 369 (VM 2, 356).

<sup>580</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, GW 7, 160: “Fragen ist suchen und steht als solches unter der Führung des Gesuchten. Man kann nur suchen, wenn man weiß, was man sucht – nur dann, nur im Blick auf dieses Gewußte, kann man ausschließen und eingrenzen und überhaupt erkennen.”

<sup>581</sup> “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im »Sophistes«” (1990), GW 7, 349.

<sup>582</sup> Platón, *Menón*, 81a.

esclavo y que lleva finalmente a la aceptación de que, puesto que el esclavo sabe sobre asuntos de geometría, sin que, no obstante, nadie le haya enseñado (como confirma el propio Menón), es necesario admitir que todo conocer es sólo recordar lo ya conocido. Aunque podría parecer que esta aceptación lleva a la admisión de la inmortalidad del alma (o, por lo menos, de su preexistencia), lo cierto es que el desarrollo argumentativo lleva a Sócrates a apartarse de este discurso y a quedarse sólo con la idea de que es necesario buscar lo que no se sabe<sup>583</sup>, de manera que el horizonte mítico le sirve a Sócrates “para ilustrar la autoexplicación de la conciencia que pregunta” (*die Selbstexplikation des fragenden Bewußtseins*), es decir, para explicitar las condiciones de todo aprendizaje<sup>584</sup>.

Por otra parte, la interpretación gadamerina de la *anámnesis* en el *Fedón* también se distancia de cualquier interpretación mitificante, puesto que, según su lectura, el contexto en el que aparece no carece de comicidad. También aquí encontramos una contraposición entre la apelación socrática a la tradición religiosa a la que refiere todo el inicio del diálogo (según la cual las almas, llegadas de este mundo al otro, existen allí y de nuevo vuelven aquí, naciendo de los muertos<sup>585</sup>) y el desarrollo de la demostración argumentativa subsiguiente, demostración argumentativa que llega a su punto álgido en la objeción de Simmias a la primera demostración de la preexistencia del alma: si no es posible haber adquirido el conocimiento no antes de nacer, sino en el momento mismo de nacer<sup>586</sup>. Esta objeción de Simmias, a ojos de Gadamer, muestra de forma evidente la discrepancia entre una supuesta pretensión mítica y la conceptualización lógica en la que se mueve la argumentación del *Fedón*<sup>587</sup>. La subsiguiente respuesta de Sócrates (es absurdo admitir que lo hayamos podido adquirir en el momento de nacer, pues entonces, ¿en qué otro momento lo habríamos perdido?<sup>588</sup>) puede ser interpretada como un guiño que nos haga tomarnos en serio el “al mismo tiempo de saber y no saber” (*das Zugleich von Wissen und Nichtwissen*) y, por tanto, percatarnos de la relación interna de conocer y recordar<sup>589</sup>.

---

<sup>583</sup> “Aunque en lo referente a los demás aspectos, no insistiría tanto con este discurso; en cambio, creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar.” (Platón, *Menón*, 86b, trad. F. J. Olivieri).

<sup>584</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), GW 7, 157 s.

<sup>585</sup> Platón, *Fedón*, 70c.

<sup>586</sup> *Ibíd.*, 76c.

<sup>587</sup> La lectura que hace Gadamer de las demostraciones de la inmortalidad del alma van también en la misma dirección de distanciamiento de una lectura mitificante (y cristianizante) del *Fedón*: no se trata de una demostración concluyente de la inmortalidad del alma (algo que puede confirmarse en que, al final del diálogo, no sólo Simmias no parece del todo convencido de tales demostraciones, sino que el propio Sócrates parece confirmar con sus palabras la falta de convicción de Simmias), sino, más bien, de un modo de enfrentar los límites de la ciencia (representada, a ojos de Gadamer, por los pitagóricos interlocutores de Sócrates) para demostrar que no sea así. En este sentido, las demostraciones de la inmortalidad del alma no confirmarían una creencia, sino que refutarían la duda de quienes la niegan. Cfr. “Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos »Phaidon«” (1973), GW 6, 187-200.

<sup>588</sup> Platón, *Fedón*, 76d.

<sup>589</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), GW 7, 158.

De este modo, la primera definición de dialéctica pergeñada en *Verdad y método* lleva a la cuestión de la *anámnesis*: el diálogo tiene su presupuesto en un saber previo, puesto que todo buscar se realiza siempre sobre la base de un saber qué es lo buscado. Y si dice que la *anámnesis* es el presupuesto del diálogo socrático es precisamente porque uno debe previamente saber qué es lo buscado para poder ponerse a buscar, y, por ello, es *conditio sine qua non* del diálogo. En este sentido, tanto el *Menón* como el *Fedón* explicitarían las propias condiciones para que pueda darse el conocimiento: es preciso un previo tener-que-ver con la cosa buscada para que, en general, pueda tener lugar el diálogo. Y, a partir de ahí, puede desarrollarse el diálogo, pero no, como haría el sofista, para mostrar la potencia discursiva, sino por mor de alcanzar la verdad sobre la cosa, puesto que en ello nos va nuestro propio ser. Y ello sólo puede hacerse si lo que tiene lugar es un diálogo efectivo. Y todo diálogo efectivo se produce como se produce el pensamiento: siguiendo las implicaciones de lo dicho. Por ello, ante una pregunta planteada en el contexto del diálogo, no importa tanto que la respuesta dada sea correcta, como que sea razonable. Uno de los ejemplos más ilustrativos que usa Gadamer para esclarecer este punto se encuentra en una referencia que hace a un escrito de Heinrich von Kleist titulado “Sobre la paulatina elaboración del los pensamientos en el discurso”<sup>590</sup>, en el que describe la experiencia del examen de licenciatura. Es como esa experiencia que en nuestras universidades españolas se hace en la defensa de una tesis doctoral: el miembro del tribunal plantea una pregunta y no importa tanto que la respuesta sea correcta, automática, pues un tipo tal de respuesta también puede darla un ordenador o un papagayo. Lo que se espera de aquel que está siendo examinado es que sea capaz de elaborar una respuesta razonable, de dar una respuesta que siga las implicaciones de lo dicho a partir del espacio abierto por la pregunta. En el dar la respuesta a la pregunta, en el hablar de aquel que está siendo examinado, como en cualquier hablar que se diga tal, lo importante es, pues, “que una palabra dé la otra” (*daß ein Wort das andere gibt*)<sup>591</sup> y esto no significa otra cosa que asumir el riesgo de decir algo y, al decirlo, seguir las implicaciones de lo dicho. En ello se encuentra para Gadamer precisamente la distinción entre hablar (*sprechen*) y recitar (*aufsagen*), pues cuando recitamos un fragmento sabemos lo que viene después, mientras que al hablar tratamos que de una palabra se siga otra de la que, sin embargo, aún no sabemos qué se seguirá.

Lo decisivo es, pues, la apertura de un espacio en el que se hace posible poner en cuestión la fijación de toda opinión y dejar en suspenso la cosa con sus posibilidades<sup>592</sup>. Por eso el arte de la dialéctica es el arte que posee aquel que sabe preguntar y mantener en pie sus preguntas. Así, lo importante en un diálogo no es que uno trate de argumentar para vencer con su argumentación el discurso del otro, sino que el dominio del arte de la dialéctica reside en hacer que el interlocutor siga los pasos de uno. Para Gadamer esto se pone de manifiesto en la constante aparición de las respuestas afirmativas de los

<sup>590</sup> “Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?” (1973) GW 2, 205 (VM 2, 201).

<sup>591</sup> *Ibíd.*

<sup>592</sup> GW 1, 373 (VM, 445).

interlocutores socráticos<sup>593</sup>, que confirman que el interlocutor sigue los pasos que, con su preguntar, viene dando Sócrates. En realidad, lo que se nos revela con ello es que un diálogo no es un enfrentamiento entre dos partes, sino un encuentro de los interlocutores *en la cosa* en disputa. Por ello, la pretensión de saber acerca de la cosa, el tomarse en serio la cosa que caracteriza la dialéctica, choca frontalmente con dos formas de llevar el diálogo: tanto con la pretensión de hacer un discurso más fuerte (como en el caso del primer discurso de Sócrates del *Fedro*), como con el afán de llevar la contraria por mor de llevar la contraria<sup>594</sup>. Es por esta razón por la que el diálogo está estructuralmente emparentado con el juego: igual que en el juego no es la conciencia del jugador lo que determina su ser, sino que es el propio juego el que impone unas reglas y unos objetivos a los que el jugador se entrega con completo olvido de sí, incluso de las metas que él tiene en su propia vida, dispuesto como está a entregarse con total seriedad a dichas metas y objetivos, igualmente en el diálogo acontece un completo olvido de la individualidad y una entrega completa y con total seriedad a la cosa en disputa, de tal manera que igual que en el juego lo que impera son las reglas del juego, así también lo que impera en todo diálogo es precisamente la “ley de la cosa” (*Gesetz der Sache*), que es la que provoca tanto el habla, como la réplica y la contrarréplica<sup>595</sup>. Por eso dice Gadamer que una de las características fundamentales del lenguaje es precisamente la ausencia del yo (*Ichlosigkeit*)<sup>596</sup>: el lenguaje es siempre en la conversación, en el diálogo, en el hablar el uno con el otro en pos de la cosa misma, que es la que impone su ley, aquella a la que dan cumplimiento los que se embarcan en una conversación. Por eso comprender el lenguaje a partir del diálogo y comprender el diálogo en su parentesco estructural con el concepto de juego permite la misma superación del subjetivismo al hilo del lenguaje que hemos visto acontecer con respecto al arte a propósito del concepto de juego: igual que Gadamer introduce el concepto de juego para superar una noción de arte comprendido desde los parámetros del sujeto (ya sea como creación del genio, ya sea como vivencia de la subjetividad) y lo hace estableciendo el sentido medial del juego y la peculiar participación del jugador y del espectador en la obra, así también introduce la noción de diálogo en clara continuidad con la crítica del sujeto llevada a cabo por Heidegger y, por tanto, con la crítica de la metafísica de la sustancia, que el propio Heidegger había demostrado que era el fundamento de la noción de sujeto<sup>597</sup>. Tanto la noción de juego como la noción de diálogo permiten, precisamente, esta superación de la subjetividad<sup>598</sup>. En un diálogo, igual que en un juego, es el propio lenguaje el sujeto, igual que el sujeto del juego es el juego mismo<sup>599</sup>,

---

<sup>593</sup> *Ibíd.*

<sup>594</sup> *Platos dialektische Ethik* (1931), GW 5, 33-38.

<sup>595</sup> “Mensch und Sprache” (1965), GW 2, 152 (VM 2, 150 s.).

<sup>596</sup> *Ibíd.* GW 2, 151 (VM 2, 150).

<sup>597</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 332 (VM 2, 321).

<sup>598</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 446 (VM, 19).

<sup>599</sup> Precisamente por esto no puedo estar de acuerdo con la interpretación que ofrece Damir Barbarić (“Die Grenzen zum Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie”, ed. cit., p. 200), según la cual tanto el juego como el lenguaje son considerados en Gadamer como un puro acontecer sin sujeto. Si bien es cierto que tanto el fenómeno del lenguaje como el fenómeno del lenguaje no se dejan



y tanto los jugadores como los espectadores no se comportan desde la subjetividad, sino que se ven envueltos en lo que allí tiene lugar de tal manera que se entregan plenamente al mundo de sentido que les sale al encuentro y, en esta entrega, participan de ese mundo de sentido. Si esto es así también con respecto al lenguaje es porque los hablantes de un diálogo no se comportan desde la subjetividad, sino que se ven envueltos en el propio juego del lenguaje, “que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se cumple a sí mismo en la respuesta.”<sup>600</sup> El lenguaje es el sujeto del diálogo y no los interlocutores, por lo menos en aquello que podemos llamar un diálogo efectivo, y recordemos que no hay diálogo allí donde no rige la “ley de la cosa”, sino el afán de llevar razón o el afán de llevar la contraria por mor de llevar la contraria. Es la cosa en disputa que acontece por medio del lenguaje la que provoca la pregunta y la respuesta, el tentar las afirmaciones, el aceptar y el negar, y el retirar lo dicho que caracterizan a todo diálogo efectivo. En este sentido, los hablantes, como los jugadores, lo que hacen es, por así decir, traer la cosa a su presentación, de manera que no son ellos los que dominan el lenguaje como si de una herramienta se tratara, sino que participan del juego que allí tiene lugar, entregándose plenamente al cumplimiento de la ley impuesta por la cosa y dando cumplimiento, con esta entrega, a su verdadero ser, en la medida en que en ello les va lo que son. Por eso Gadamer, en las últimas páginas de la sección de *Verdad y método* dedicadas a la preeminencia hermenéutica de la pregunta, se refiere al diálogo como el único camino para acceder a la realidad del lenguaje (que es uno de los asuntos más oscuros a los que puede dedicarse la reflexión filosófica) y recuerda, a este respecto, que el diálogo no es nada que nosotros tengamos, que nosotros sostengamos o cuya dirección llevemos, sino que el diálogo es algo que nosotros *somos*<sup>601</sup>, rememorando con ello uno de los versos de Hölderlin a los que Heidegger dedicara su reflexión acerca de la esencia de la poesía y del lenguaje<sup>602</sup>. En este sentido el lenguaje como presentación (tal y como lo hemos analizado en la primera parte de nuestra investigación) tiene lugar siempre en el diálogo que nosotros somos, que no dominamos, sino del que participamos entregándonos plenamente a la cosa, que es propiamente la que dirige el diálogo. Por ello la pregunta que se plantea, y que abre el espacio del diálogo efectivo, nace de la problematicidad de la cosa misma y no de un supuesto ingenio de los interlocutores, que dispusieran de un saber preguntar<sup>603</sup>, y la

---

comprender desde el paradigma del sujeto moderno, no por ello carecen de sujeto. El mismo Gadamer, como hemos visto, dice expresamente que el sujeto del juego es el juego mismo (GW 1, 108; VM, 144). De modo análogo, el sujeto de lenguaje es el lenguaje mismo.

<sup>600</sup> GW 1, 494 (VM, 584): “*die uns anspricht, vorschlägt und zurückzieht, fragt und in der Antwort sich selbst erfüllt*”.

<sup>601</sup> *Ibid.*, 383 (VM, 457).

<sup>602</sup> “Mucho ha experimentado el hombre. Mucho a los Celestes ha nombrado, / desde que somos un diálogo / y podemos oír unos de otros” (“*Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander.*”). Cfr. M. Heidegger, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 33-48. Hay al menos dos traducciones al español de este escrito: la de José María Valverde, publicada en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 53-67 y la de Juan David García Bacca, publicada como *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989.

<sup>603</sup> En este sentido difiero de la interpretación de Donatella Di Cesare (*Gadamer*, Bonolia, Società editrice il Mulino, 2007, p. 204; “Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen

estructura expositiva del lenguaje ha de ser comprendida, también, desde la participación de los interlocutores en ella, por cuanto que el lenguaje que es *Darstellung* revela ahora que sólo se realiza como diálogo y los interlocutores participan de este diálogo como los jugadores en un juego.

Es precisamente desde esta comprensión del diálogo en su parentesco estructural con la noción de juego desde donde puede comprenderse la segunda definición de dialéctica que encontramos en *Verdad y método*. En efecto, si lo que tiene lugar en todo diálogo es un acontecer de la cosa misma que es la que hace imperar su ley y, por ello, marca el comportamiento de los interlocutores, que ya no se conducen desde la subjetividad, sino desde la plena entrega a la cosa en disputa (que se toman en serio, puesto que en ello les va su propio ser dada la armonía dórica de *lógos* y *érgon* que caracteriza al dialéctico), es porque la dialéctica “como el arte de llevar una conversación es, al mismo tiempo, el arte de mirar juntos hacia la unidad de un respecto (*synhoran eis hen eidos*), es decir, es el arte de la formación del concepto como elaboración de lo mentado en común.”<sup>604</sup> El diálogo no puede entenderse, pues, sino desde una vuelta a las ideas, desde la huida a los *lógoi* que caracterizaba la segunda navegación de Sócrates, según la descripción que hace en el *Fedón*. Sólo que aquí Gadamer no refiere directamente al *Fedón*, sino a un conocido pasaje del *Fedro*, precisamente ese en el que pone en juego, a propósito del llamado mito del carro alado, la noción de *anámnesis* en relación con el segundo discurso acerca del amor: “el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el entendimiento. Y esta representación es una reminiscencia”<sup>605</sup>. De lo que se trata, pues, es de retornar la mirada desde la multiplicidad de las percepciones hacia eso que Gadamer traduce como “la unidad de un respecto”, es decir, “la unidad del *eidos*” (*synhoran eis hen eidos*), y la vuelta hacia la unidad eidética sólo puede realizarse como una vuelta a los *lógoi*, que es precisamente eso que se mienta con el término *anámnesis*. El presupuesto de todo diálogo, decíamos, es la *anámnesis* y la *anámnesis* se revela ahora como la vuelta hacia la unidad del *eidos* frente a la multiplicidad de las percepciones, frente a la multiplicidad de las cosas, de tal manera

---

Erfahrung”, ed. cit., p. 184), quien interpreta la preeminencia de la pregunta como la preeminencia de la otredad del tú. Si bien es cierto que el interlocutor de un diálogo efectivo sabe buscar las razones que hablan a favor de una opinión, haciéndola fuerte, también es cierto que el encuentro en el diálogo trata de hacer fuerte las opiniones “desde la cosa misma” (GW 1, 373; VM, 445). Es la cosa misma la que tiene la preeminencia, y por eso se plantea o surge la pregunta, desde la cosa misma, de la que participan los interlocutores al entregarse al diálogo, en el que tratan de hacer valer la opinión del otro.

<sup>604</sup> GW 1, 374 (VM, 446): “*Dialektik als die Kunst, ein Gespräch zu führen, ist zugleich die Kunst, in der Einheit einer Hinsicht zusammenzuschauen* (*synhoran eis hen eidos*), d. h. sie ist die Kunst der Begriffsbildung als Herausarbeitung des gemeinsam Gemeinten.” Esta misma definición aparece también en su escrito de habilitación, pero allí no aparece la dialéctica como un arte, sino como una capacidad, como una *dýnamis*: “es la capacidad de mirar juntos la multiplicidad de los experimentado en un mismo uno y de hacer disponible en el *lógos*, desde la unidad universal del *ὅπος*, el *εἶδος* específico de la cosa mentada.” (“*Sie ist die Fähigkeit des Erfahrenen auf ein selbiges Eines zusammenzusehen und aus dieser allgemeinen Einheit des ὅπος das spezifische εἶδος der gemeinten Sache im Logos verfügbar zu machen.*”) Cfr. *Platos dialektische Ethik* (1931), GW 5, 64.

<sup>605</sup> Platón, *Fedro*, 249 b, trad. Luis Gil Fernández.

que la *anámnesis* sólo puede entenderse desde la vuelta a los *lógoi*. Y es precisamente esta vuelta hacia los *lógoi* lo que se conoce como dialéctica<sup>606</sup>, de manera que la captación de la realidad debe alejarse de la multiplicidad de la percepción sensible y adentrarse en la reflexión lingüística<sup>607</sup>. En este sentido, como decimos, debe comprenderse la segunda definición de dialéctica ofrecida en *Verdad y método* en relación con la segunda navegación de Sócrates, tal y como lo narra en el *Fedón*.

En efecto, ese tiempo del que dispone justo antes de morir en compañía de sus amigos lo dedica Sócrates a tratar de aclarar por qué no ha de temer, como un niño, que al morir su cuerpo también desaparezca su alma, puesto que él, como filósofo, no se ha dedicado en su vida más que a la práctica del morir y el estar muerto<sup>608</sup>. Esta preciosa definición de filosofía, tan bellamente puesta de relieve por Volkmann-Schluck<sup>609</sup>, que desembocará en las ya nombradas demostraciones de la inmortalidad del alma, le sirve a Sócrates para explicitar en qué consiste el pensamiento, como un constante esfuerzo por separarse el alma del cuerpo, como un constante separarse de la multiplicidad de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo para adentrarse en la unidad del *eidos*, lo que le llevará a introducir en la narración su propia biografía intelectual, una biografía que había desembocado en un segundo intento, tras un primer fracaso en la búsqueda de las verdaderas causas de las cosas en las explicaciones de los físicos. Este segundo intento, a modo de una segunda navegación, habría de huir de una manera científico-natural de explicación para refugiarse en los *lógoi*, en la manera como hablamos de las cosas, como único modo de acceso a la verdadera causa<sup>610</sup>. Esta huida a los *lógoi* no es sino un giro a la dialéctica como una forma de búsqueda de la verdad en el lenguaje, puesto que allí donde no hay una noción de sujeto, que pueda servir como escenario de la presentación del ser (a la manera de una representación subjetiva), el ser sólo puede presentarse en el *lógos*: “Cuando se habla del «ser» o se mienta «ser» no se puede hacer otra cosa que huir a los *lógoi*.”<sup>611</sup>

<sup>606</sup> “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im >Sophistes<” (1990), GW 7, 345.

<sup>607</sup> F. Renaud, “Gadamer, lecteur de Platon”, *Études Phénoménologiques*, n° 26 (1997), pp. 33-57, aquí: 47.

<sup>608</sup> Platón, *Fedón*, 64a 4-6.

<sup>609</sup> Véase el primer capítulo (“Die fünf überlieferte Hauptbestimmungen der Philosophie”) de su *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1965, pp. 15-40.

<sup>610</sup> Platón, *Fedón*, 99b-e. Es interesante la traducción que hace Gadamer de *lógoi*, que ha venido siempre a ser traducido como ‘teorías’, ‘definiciones’ o ‘conceptos’. La clásica traducción de Schleiermacher dice *Gedanken* (‘pensamientos’, ‘ideas’), mientras que la de Gadamer versa *wie wir von den Dingen Reden* (‘cómo nosotros hablamos de las cosas’). Las dos ediciones españolas que manejamos (tanto la de Luis Gil Fernández como la de Carlos García Gual) traducen *lógoi* por ‘conceptos’. La traducción de Gadamer de este pasaje trata de alejarse, en ese sentido, de todo tipo de connotación puramente conceptual y subraya, como también señala Renaud (“Gadamer, lecteur de Platon”, p. 45 s.), la relación del pasaje con la *anámnesis* del lenguaje. Cfr. *Plato. Texte zur Ideenlehre*, ed. cit., p. 21, así como la interpretación más extensa de este pasaje que ofrece Renaud en *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, ed. cit., pp. 59-68.

<sup>611</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 432 (MR, 120): “Wenn man vom >Sein< redet oder >Sein< meint, kann man nichts anders, als sich in die Logoi zu flüchten.” Véase también a este respecto “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im >Sophistes<” (1990), GW 7, 369.

Pero esta huida hacia los *lógoi* como modo de búsqueda de la verdad no puede significar, según lo hasta ahora visto, sino un acercamiento al modo y manera como nosotros mismos hablamos de las cosas. Y este giro, esta vuelta hacia lo que decimos, no puede tener lugar sino en ese encuentro con lo otro, con la manera en que los otros hablan de las cosas, que es precisamente lo que tiene lugar en ese espacio que hemos visto abrirse por mediación de la pregunta. Huir hacia los *lógoi* es, por eso, voluntad de volverse a un encuentro en el diálogo (aunque sea a ese diálogo infinito del alma consigo misma que caracteriza el pensar, según la preciosa definición del *Sofista*<sup>612</sup>), es un esfuerzo por decir y dejarse decir. Y es que hablar no es una mera fijación de un sentido pretendido, sino una puesta en juego de los propios prejuicios, un aventurarse en algo con alguien que, como toda aventura, supone exponerse a un cierto peligro (*sich aussetzen*)<sup>613</sup> y, en esta medida, es un “arte del probar” (*Kunst des Erprobens*)<sup>614</sup>. “¿Quién no conoce la experiencia, -y sobre todo frente al otro al que queremos convencer- de cómo empujan a la palabra las buenas razones que uno tiene, y sobre todo las buenas razones que hablan en contra del otro?”<sup>615</sup> Y es que la mera presencia del otro, incluso antes de que el otro diga nada, empuja a abandonar la propia clausura y a tratar de exponer las propias razones, acogiendo las razones del otro, exponiéndose a ser rebatido, con el fin de alcanzar juntos un acuerdo en la cosa, un acuerdo acerca de la cosa, que, como decíamos, impone su propia ley. Por eso dice Gadamer que el lenguaje no pertenece a la esfera del yo, sino, más bien, a la esfera del nosotros<sup>616</sup>.

Ahora bien, todo entrar en un diálogo, todo intento de búsqueda y de defensa de aquello que uno tiene por verdadero no es sino un verdadero problema, si es que lo que queremos es persuadir al otro de lo que decimos. Las buenas razones, esas que empujan la palabra ante la sola presencia del otro, han de poder ser dichas. Decir y saber van, en este sentido, de la mano. Pero este es ya un saber que va más allá de la dialéctica y que hunde sus raíces en cierta problemática pergeñada también en el *Fedro*, que es precisamente la relación entre la dialéctica, el arte del diálogo, y la retórica, el arte de la persuasión. Lo que se tiene por verdadero y que aventuramos en el diálogo tiene que ser dicho de tal manera ante el otro que ha de poder no sólo resistir la réplica, sino también lograr convencer al otro de aquello que se considera verdadero. En este sentido la problemática de la dialéctica nos lleva a la problemática de la retórica.

## **2. *Eikós* y *páthos*: la recuperación gadameriana de la tradición retórica**

Es posible que la expresa toma de conciencia de la intrínseca relación entre retórica y hermenéutica en Gadamer viniera de la mano de la recensión que Klaus Dornhorn

<sup>612</sup> Platón, *Sofista*, 263e 3-5.

<sup>613</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 335 (VM 2, 324).

<sup>614</sup> GW1, 373 (VM, 445).

<sup>615</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 335 (VM 2, 324): “Wer kennt nicht die Erfahrung, -und vollends gegenüber dem anderen, den wir überzeugen wollen – wie die guten Gründe, die man hat, und erst recht die guten Gründe, die gegen einen sprechen, ins Wort drängen.”

<sup>616</sup> “Mensch und Sprache” (1965), GW 1, 151 (VM 2, 150).

hiciera en 1966 de *Verdad y método*, recorriendo exhaustivamente los capítulos del *opus magnum* gadameriano para localizar y elogiar en ellos la recuperación de las nociones de la tradición retórica de las que se había servido Gadamer (tanto expresa como inexpresamente) para la explicitación de su filosofía hermenéutica<sup>617</sup>. De hecho, el mismo Gadamer admite en varias ocasiones el papel jugado por la recensión de Dockhorn para el explícito reconocimiento de dicha relación<sup>618</sup>. Sin embargo, según también admite, no fue sino como consecuencia de su confrontación con Habermas, para quien es manifiesto el carácter coactivo de la retórica, como llegó a profundizar en la relación entre hermenéutica y retórica y, más concretamente, en el papel jugado por la retórica en la forma de existencia de la sociedad<sup>619</sup> y, por tanto, el papel de la retórica en la vida práctica. De hecho, en una entrevista con Jean Grondin en 1996, manifiesta que una de las tareas más imperiosas ante las que él mismo se encuentra tras la publicación de los diez tomos de sus *Gesammelte Werke* es precisamente la de investigar la línea que va desde la palabra al concepto y desde el concepto a la palabra, una de cuyas vertientes sería una reflexión acerca de la ética, acerca de cómo puede hablarse teóricamente sobre algo práctico, reflexión que llevaría aparejada una revitalización del amplio y antiguo sentido de la retórica<sup>620</sup>. También en las entrevistas con Riccardo Dottori, que tuvieron lugar entre 1999 y 2000, subraya el papel fundamental de la retórica para la vida práctica del hombre, llegando incluso a afirmar que toda la ética es retórica<sup>621</sup>. Sin embargo, aun reconociendo su interés creciente por la retórica después de la publicación de *Verdad y método*, no por ello podemos decir, como hace John Arthos, que la noción de retórica desplazara paulatinamente la noción de dialéctica en la concepción gadameriana del diálogo<sup>622</sup> (y, por lo tanto, en la propia autocomprensión de la hermenéutica), porque el mismo Gadamer manifiesta de modo inequívoco, ya desde sus primeros escritos, la intrínseca relación que existe entre dialéctica y retórica, manteniendo así una esfera específica para cada una de ellas. Precisamente a rastrear este vínculo, tal y como lo concibe Gadamer, dedicaremos el presente apartado, cuyas

<sup>617</sup> Con un elogio comienza precisamente la recensión: “Quien dedica sus esfuerzos a averiguar el papel que han jugado y todavía juegan la retórica y su tradición en la historia moderna del espíritu, como ha hecho el recensor desde hace muchos años, debe celebrar este libro como símbolo de una ruptura liberadora hacia nuevos horizontes.” (“Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*”, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 218, 3-4 (1966), pp. 169-206, aquí: 169).

<sup>618</sup> Véanse a este respecto “Klassische und philosophische Hermeneutik” (1977), GW 2, 111 (VM 2, 113) y “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik” (1967), GW 2, 234 y 236 (VM 2, 227 y 229).

<sup>619</sup> “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik” (1985), GW 2, 22 (VM, 28).

<sup>620</sup> “Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte” (1996), en *Gadamer Lesebuch*, ed. cit., p. 295 (ANT, 373).

<sup>621</sup> R. Dottori, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Riccardo Dottori*, Münster/Hamburgo/Londres, Lit Verlag, 2001, p. 59. (*El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, trad. J. L. Iturrate Veja, Madrid, Anthropos, 2010, p. 61). La edición española no trabaja con la edición alemana de la entrevista, sino con la italiana (publicada en Roma, Meltemi, 2002). De ahí que, en ocasiones, no coincida el curso de la entrevista.

<sup>622</sup> J. Arthos, “The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric”, *Philosophy Today*, vol. 51 (2007), pp. 70-81, aquí: 71. De hecho, es notoria la parcialidad del acercamiento de Arthos al pensamiento de Gadamer, por cuanto que la fuente fundamental a la que remite su exposición acerca de la concepción de la retórica en Gadamer es la entrevista con Riccardo Dottori anteriormente citada, sin tener en cuenta escritos anteriores del autor.

consecuencias para la propia concepción de la hermenéutica (o, cuando menos, para la noción de comprensión que maneja la hermenéutica gadameriana) extraeremos más adelante.

La concepción gadameriana de la retórica pasa, en primer lugar, por una distinción entre un concepto negativo y un concepto positivo de la retórica. El primer sentido, que es probablemente el sentido desde el que piensa Habermas cuando afirma su carácter coactivo, sería el de la retórica como “el arte de poder demostrar todo y su contrario, es decir, como el ejercicio de un arte de la convicción”<sup>623</sup>. Pero este no es el verdadero sentido de la retórica. Por eso Gadamer añade a este concepto un segundo concepto de retórica, que tiene que ver con la posibilidad de convencer de lo verdadero sin poder demostrarlo (concepto en el que él verá precisamente la relación entre la retórica y la hermenéutica). De hecho, afirmará que la retórica sólo puede definirse en principio negativamente: “lo que no se puede demostrar”<sup>624</sup>. En este sentido, defiende la postura gorgiana frente a la de Pródico o Protágoras, por ejemplo, haciéndose con ello heredero de la admiración platónica por Gorgias, quien cuando enseñaba a convencer a alguien de una tesis y su contraria no quería decir que ambas tesis fueran demostrables, sino que el poder de la convicción reside en otro sitio distinto del de la demostración, por lo menos del de la demostración apodíctica<sup>625</sup>. Precisamente este segundo concepto de retórica es lo que constituye la “verdadera retórica” (*wahre Rhetorik*)<sup>626</sup>, que él piensa siempre en la cercanía con la dialéctica y siempre en referencia, ya desde su escrito de habilitación, al *Fedro*. En efecto, dos son las enseñanzas con respecto a la retórica que podemos extraer, según Gadamer, del *Fedro*, y ambas están relacionadas con ese segundo concepto de retórica de la entrevista con Dottori y que tiene que ver con ese poder convencer sin ofrecer demostraciones, porque no nos movemos en la esfera de la ciencia, sino en una esfera en la que no hay demostraciones posibles, pero en la que, de todos modos, tenemos que convencer, como ocurre en la gran mayoría de situaciones de comunicación en la vida cotidiana<sup>627</sup>: es una esfera en la que lo que se discute es un tipo de preguntas previas a toda ciencia y a toda aplicación de la ciencia, pues son las preguntas que determinan todo el saber y el actuar humano<sup>628</sup>. Ambas enseñanzas ponen en relación la retórica con el saber, no con el saber científico, sino con ese otro tipo de saber que Gadamer extrae de su lectura del excurso del *Político* de Platón: “encontrar la palabra justa en el momento correcto” (*das rechte Wort im richtigen Augenblick zu*

---

<sup>623</sup> R. Dottori (ed.), *Die Lektion des Jahrhunderts*, ed. cit., p. 56 (trad. cit., p. 58): “*die Kunst, alles und sein Gegenteil beweisen zu können, das heißt, als die Ausübung einer Kunst des Überzeugens*”.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 61 (trad. cit., p. 63). La edición española no recoge aquí bien el sentido del texto alemán, pues la definición de retórica (“*das, was man nicht beweisen kann*”) reza de la siguiente manera: “que no puede demostrar nada”.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 56. (trad. cit., p. 58).

<sup>626</sup> “*Rhetorik und Hermeneutik*” (1976), GW 2, 281 y 287 (VM 2, 272 y 277); *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, GW 7, 172.

<sup>627</sup> R. Dottori (ed.), *Die Lektion des Jahrhunderts*, ed. cit., p. 57 s. (trad. cit., p. 59 s.).

<sup>628</sup> “*Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*” (1978), GW 2, 318 (VM 2, 308).

*finden*)<sup>629</sup>. La primera enseñanza es que aquel que trate de convencer sin demostraciones lógicamente concluyentes, sino con la verdad de lo verosímil, del *eikós*, ha de conocer lo verdadero; la segunda enseñanza es que, además de conocer lo verdadero, ha de conocer el alma de aquel a quien trata de convencer<sup>630</sup>. Saber de lo verdadero y saber del alma son, pues, las dos características de la verdadera retórica, tal y como lo lee Gadamer en el *Fedro*, y son las que permiten comprender la relación entre retórica y dialéctica, en la medida en que la dialéctica (es decir, la propia filosofía) es precisamente ese arte que da acceso al saber, a las ideas: “La retórica no es separable de la dialéctica, la persuasión, que es una convicción, no es separable del saber de lo verdadero”<sup>631</sup>. Sólo que aquí la retórica, como la dialéctica según veíamos a propósito de la *Carta VII*, no puede comprenderse como un tipo de saber enseñable, como *téchne*, sino que la retórica, como la dialéctica, es *dýnamis*, una capacidad del hombre<sup>632</sup>. Esta concepción de la retórica quiere apoyarla Gadamer en una analogía entre la concepción aristotélica de la filosofía práctica y eso que en el libro VI de la *Metafísica* aparece con el nombre de *poietiké philosophía*<sup>633</sup>. La filosofía práctica, la ética, como filosofía que es, tiene un interés teórico y no práctico. Sin embargo, como afirma Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, se cultiva no por mor del saber, sino en vistas de la *areté*<sup>634</sup>, es decir, en vistas de la excelencia moral, entendida como perfección de lo que uno es. Algo parecido podría decirse también de la *poietiké philosophía* (que incluiría la retórica y la poética), pues, aunque el mismo Aristóteles no estableciera esta analogía, piensa Gadamer, la propia historia se ha encargado de establecerla en la autocomprensión de las disciplinas del *trivium*, al que pertenece, además de la retórica (de la que formaba parte la poética) y la dialéctica, la gramática: “Lejos de ser ciencias, estas partes constitutivas del *trivium* son artes «libres», es decir, pertenecen al comportamiento fundamental de la existencia humana. No son nada que se haga o se aprenda para ser el que lo ha aprendido. Poder formar esta capacidad pertenece más bien a las posibilidades del ser humano como tal, a eso que cada uno es o de lo que es capaz.”<sup>635</sup> Que Aristóteles concibiera la retórica en esta línea pensada por Gadamer en su interpretación de la filosofía poiética lo confirma además el hecho de que no pudiera pensarla sino en

<sup>629</sup> “Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte” (1996), en *Gadamer Lesebuch*, ed. cit., p. 292 (ANT, 369).

<sup>630</sup> “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik” (1967), GW 2, 235 (VM 2, 227 s.); “Rhetorik und Hermeneutik” (1976), GW 2, 287 (VM 2, 277).

<sup>631</sup> “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978), GW 2, 308 (VM 2, 299): “*Rhetorik ist nicht ablösbar von Dialektik, das Überreden, das ein Überzeugen ist, ist nicht ablösbar vom Wissen des Wahren*”.

<sup>632</sup> Gadamer insiste recurrentemente en ello. Véase por ejemplo “Rhetorik und Hermeneutik” (1976), GW 2, 280 (VM 2, 271); “Logik oder Rhetorik. Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik” (1976), GW 2, 297 (VM 2, 288); “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978), GW 2, 301 (VM 2, 293); “Nachwort zur 3. Auflage” (1972), GW 2, 467 (VM, 661).

<sup>633</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 24s.

<sup>634</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 2, 1103b 26-28.

<sup>635</sup> “Rhetorik und Hermeneutik” (1976), GW 2, 291 (VM 2, 280 s.): “*Weit entfernt davon, Wissenschaften zu sein, sind diese Bestandstücke des Trivium >freie< Künste, d.h. sie gehören zum Grundverhalten des menschlichen Daseins. Sie sind nichts, was man tut oder lernt, damit man dann der ist, der das gelernt hat. Diese Fähigkeit ausbilden zu können, gehört vielmehr zu den Möglichkeiten des Menschen als solchen, zu dem, was ein jeder ist oder kann.*”

relación a la vida práctica, razón por la cual la *Retórica* aristotélica no tuvo influencia en la retórica antigua (en los desarrollos de Cicerón o Quintiliano, por ejemplo), pues se la consideraba, no un instrumento para la elaboración de discursos, sino parte de la filosofía, relacionada con la dialéctica y la ética<sup>636</sup>, no una técnica del arte del discurso, sino una filosofía de la vida humana, que es una vida cuya determinación fundamental es el habla<sup>637</sup>.

Precisamente porque la retórica no es *téchne*, sino una capacidad humana, relacionada con la propia esencia de la vida humana y que, por lo tanto, tiene más que ver con la *areté*, con la excelencia moral, puede comprenderse fácilmente la diferencia con la sofística, que Gadamer entiende también en continuidad con la distinción establecida entre sofística y dialéctica, tal y como veíamos en el apartado anterior, y que permite entender la diferencia entre la verdadera retórica y el concepto negativo de retórica: ni la dialéctica ni la retórica pueden enseñarse, no son *téchnai*, y en este sentido comparten la misma pretensión de universalidad, puesto que, frente a aquellas, no se limitan a un ámbito. Esta sería la razón por la cual Platón asume en el *Fedro* la tarea de convertir a la retórica en un verdadero saber, cercano a la dialéctica, pues, compartiendo la misma pretensión de universalidad, y de ser considerada una *téchne*, la retórica podría desplazar a la filosofía (es decir, a la dialéctica) en su pretensión pedagógica, convirtiéndose no en una parte esencial de la búsqueda de lo verdadero, sino en un mero instrumento de persuasión, de tal manera que la retórica se convertiría en sofística cuando es sólo un medio para vencer en la lucha discursiva y no ese arte del discurso que mueve a las almas a la búsqueda de la verdad (*eros*)<sup>638</sup>. Este peligro era el que llevaba a Platón a distinguir la sofística de la dialéctica en la *Carta VII* y es, como decimos, también el que le lleva a definir en el *Fedro* la “verdadera retórica” y establecerla en su cercanía con la dialéctica.

La primera característica, pues, que define a la retórica, no como un instrumento de persuasión (no como *téchne*), sino como una capacidad del hombre, es el saber de lo verdadero. A este respecto, Gadamer insiste en que aquel que trata de convencer de algo a alguien tiene que estar él mismo convencido de la verdad de aquello sobre lo que trata de convencer<sup>639</sup>. Por eso Platón afirma en el *Fedro* que un requisito necesario para los discursos buenos y bellos es que el orador conozca la verdad de aquello sobre lo que se dispone a hablar<sup>640</sup>, lo cual hace de la dialéctica una condición previa de todo dominio

---

<sup>636</sup> “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978), GW 2, 308 (VM 2, 299 s.). La concepción de Aristóteles se recuperaría, no obstante, con el humanismo y la Reforma, como puede desprenderse de la elaboración que hace Melachton de la hermenéutica a partir de la retórica aristotélica. Véase a este respecto también “Rhetorik und Hermeneutik” (1976), GW 2, especialmente 280 ss. (VM 2, 270 ss.).

<sup>637</sup> “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978), GW 2, 305 (VM 2, 297).

<sup>638</sup> R. Dottori (ed.), *Die Lektion des Jahrhunderts*, ed. cit., p. 68 (edición española citada, p. 68).

<sup>639</sup> “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978), GW 2, 306 (VM 2, 298). En este aspecto insiste particularmente en su entrevista con Dottori (*Die Lektion des Jahrhunderts*, ed. cit., p. 71; edición española citada, p. 71).

<sup>640</sup> Platón, *Fedro*, 259e.



del discurso<sup>641</sup>. De ahí que Sócrates se vea obligado a cubrirse el rostro para no morir de vergüenza al mirar a Fedro mientras pronuncia el primer discurso con el mero afán de vencer en persuasión el discurso Lisias<sup>642</sup> y se vea invitado, por una señal divina, a purificarse como si hubiese cometido alguna ofensa contra la divinidad<sup>643</sup>, de manera que, descubriendo su cabeza y no velado por la vergüenza, pronuncia otro discurso en honor a Eros<sup>644</sup>, un discurso que pueda ser llamado propiamente su hijo legítimo<sup>645</sup>. En este sentido, en el ya nombrado escrito de 1950, intitulado “Hacia la prehistoria de la metafísica”, Gadamer afirma a propósito del *Fedro* que el discurso correcto no es aquel que contiene ciertos elementos formales, sino aquel que viene determinado por lo que dice, la verdad de la cosa, y añade: “No hay ningún arte sapiente del discurso, que, con respecto a su contenido (y no sólo conforme a la forma), no sea también dialéctica, es decir, saber de ideas. Sólo el filósofo está en el camino de ser el verdadero orador, que piensa la naturaleza del todo, es decir, el verdadero ser de las esencias.”<sup>646</sup>

Ahora bien, ¿en qué consiste ese saber de lo verdadero? Se trata de un tipo de saber que sólo puede confirmarse en el otro y que, por lo tanto, tiene que ser puesto a prueba en el otro. Esta era la esencia de la dialéctica socrática, según veíamos, que siempre exigía la afirmación y confirmación del otro. En este sentido, podemos encontrar aquí una cierta remisión al problema de la comunicabilidad de aquello que se tiene por verdadero que preocupara a Kant<sup>647</sup>, esto es: el problema de saber hasta qué punto aquello que nosotros consideramos verdadero puede ser comunicado para que también llegue a ser considerado verdadero por otros. Y es que para Kant, como para Gadamer y para Platón, “[e]l criterio para saber si el tener por verdadero (*Fürwahrhalten*) es convicción (*Überzeugung*) o mera persuasión (*Überredung*) es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana”<sup>648</sup>, de tal modo que si algo que uno tiene por verdadero no obtiene su aprobación en otra razón humana, sólo podrá tener una validez privada. Es necesaria la aprobación del otro y, para ello, es necesario poder comunicarlo, pero de tal manera que

<sup>641</sup> *Platos dialektische Ethik* (1931), GW 5, 64.

<sup>642</sup> Platón, *Fedro*, 237a.

<sup>643</sup> *Ibid.*, 242c.

<sup>644</sup> *Ibid.*, 242d ss.

<sup>645</sup> *Ibid.*, 278a.

<sup>646</sup> “Zur Vorgeschichte der Metaphysik” (1950), GW 6, 17 s. (PM, 38): “*Es gibt keine wissende Redekunst, die nicht auch in ihrem Inhalte (und nicht nur der Form nach) Dialektik, d.h. Ideenwissen wäre. Nur der Philosoph ist auf dem Wege, der wahre Redner zu sein, der die Natur des Ganzen, d.h. das wahre Sein der Wesen denkt.*”

<sup>647</sup> Este problema ha sido desarrollado por Mirko Wischke en “Sprache und Wahrheit. Zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bei Hans-Georg Gadamer”, en M. Wischke y M. Hofer, M. (eds.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, ed. cit., pp. 354-375, también publicado en castellano en una versión algo reducida en la revista *Éndoxa*: 20 (2005), pp. 357-377.

<sup>648</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A820/B848, trad. Pedro Ribas: “*Der Probestein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden.*” Kant distingue un tener-por-verdadero que es reconocido por todo ser que posea razón y un tener-por-verdadero que sólo es válido para el sujeto, de modo que este último sólo adquiere validez privada y es, por tanto, incommunicable. Al primero le da el nombre de convicción (*Überzeugung*); al segundo, de persuasión (*Überredung*).

podamos convencer al otro de la verdad, de la bondad o justicia de aquello que nosotros consideramos verdadero, bueno y justo. Y precisamente la retórica abarca todas las formas de comunicación humanas, de tal manera que allí donde el ser humano se encuentra ante la problemática de la comunicación nos las vemos con la problemática de la retórica. Y lo que se trata de comunicar es algo que, como decíamos, no es demostrable con argumentaciones lógicamente concluyentes, sino con un tipo de argumentación que trata de convencer. Se trata de elaborar el discurso que mejor resiste: “Sólo sabe el que es capaz de resistir (*stehen*) hasta el último discurso y la última respuesta”<sup>649</sup>. Y el discurso que mejor resiste es, sin duda, aquel que sostiene el que detenta cierto saber, un saber que, como el del médico, no es nunca un saber general, sino “el saber de aquello de lo que se tiene que persuadir aquí y ahora, así como también cómo hay que hacerlo y frente a quién.”<sup>650</sup> Se trata, en la retórica, de un saber de la concreción, de un saber del *kairós*, del cómo y cuándo hay que hablar, pues, como en toda *téchne* o en toda ciencia, no es experto en ella aquel que no sabe dónde y cuándo ha de aplicar sus conocimientos<sup>651</sup>. Por eso para Gadamer, siguiendo a Platón, el verdadero arte de la retórica no puede separarse ni del saber de lo verdadero ni del saber del alma, esto es: de la situación anímica del que escucha, cuyos afectos y pasiones debe despertar el discurso para la consecución de la persuasión<sup>652</sup>, característica esta que constituye la segunda enseñanza del *Fedro*. Queremos convencer a otros y, por eso, tenemos que dirigirnos a sus afectos (y esto es lo que recoge el libro segundo de la *Retórica* de Aristóteles), pero lo hacemos no para engañarle o sacar un beneficio (como haría un sofista), sino para hacer aparecer lo verdadero<sup>653</sup>.

Estas dos enseñanzas del *Fedro* acaban condensándose, como decimos, en la *Retórica* aristotélica, que las desarrolla de un modo más sistemático, sistematicidad que nos va a permitir establecer la relación con la concepción gadameriana. La verdadera retórica tiene que tener a la base el saber acerca de la cosa, un tener por verdadero que hay que tratar de poner a prueba ante el otro, puesto que no puede ser demostrado con argumentos lógicamente concluyentes. Esto permite establecer la relación entre la dialéctica, como arte del diálogo, y la retórica, como arte del discurso, porque si algo nos enseña la retórica es precisamente a defender la cosa en disputa, precisamente porque la cosa puede ser disputada, es decir, porque la cosa es discutible. Tanto la dialéctica como la retórica, que, recordémoslo, son capacidades del hombre, por cuanto que ponen en juego sus propias posibilidades de ser, ponen en juego cosas de suyo

---

<sup>649</sup> “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978), GW 2, 306 (VM 2, 298): “Nur der weiß, der bis ins letzte Rede und Antwort zu stehen vermag.”

Vuelve a ser significativa aquí la coincidencia entre el modo de pensar gadameriano y la exposición platónica: sólo hay que pensar en el final del *Banquete*, donde es Sócrates el único que resiste, permaneciendo en pie (*stehen*), los efectos somníferos del vino, un modo poético de hacer a Sócrates el vencedor en el concurso de discursos acerca del amor.

<sup>650</sup> *Ibid.*: “das Wissen dessen, wozu man hier und jetzt zu überreden hat, und dann auch, wie man es zu tun hat und wem gegenüber.” Cfr. Platón, *Fedro*, 272a.

<sup>651</sup> Platón, *Fedro*, 268a ss.

<sup>652</sup> “Rhetorik und Hermeneutik” (1976), GW 2, 287 (VM 2, 277).

<sup>653</sup> R. Dottori (ed.), *Die Lektion des Jahrhunderts*, ed. cit., p. 57 s. (trad. cit., p. 59).

discutibles. Y es que no se discute sobre lo que no puede ser de otro modo, sino “sobre aquellas cosas que a menudo pueden ser de otra manera”<sup>654</sup> y sobre las que, por tanto, hay que llegar a acuerdo. Pero mientras que la dialéctica lo pone en juego en el diálogo, la retórica trata de defenderlo por medio del discurso. Sólo que los medios utilizados por el orador para defender la cosa, y que son los elementos del discurso, le serán de utilidad al dialéctico para poder convencer al otro, en el diálogo, de lo que tiene por verdadero. Por eso hace Gadamer hincapié en que los diálogos platónicos no siguen argumentaciones lógicas, sino que asumen el modo de argumentación retórico<sup>655</sup> y por eso también la hermenéutica, cuya noción fundamental es la noción de comprensión que, como veremos, acontece dialógicamente, se relaciona más con la retórica que con la lógica<sup>656</sup>.

En este sentido, tratar de llegar a la verdad acerca de la cosa en el diálogo tiene todo que ver con eso que en la *Retórica* de Aristóteles es el convencimiento que el orador ejerce en su auditorio. Y es que, si bien es cierto que para Gadamer el acuerdo sobre la cosa tiene lugar en el diálogo, no es menos cierto que el modo de argumentación dialógico no difiere en absoluto del modo de argumentación que se trae entre manos aquel que, desde la tribuna, trata de convencer a otros de aquello que él tiene por verdadero en el caso en cuestión, pues de lo que se trata es de persuadir a otro sobre algo que está en disputa y para lo que no existe demostración alguna. Pero el que no exista demostración no significa que no exista un modo de argumentación adecuado a las circunstancias concretas y al objeto en litigio. Pues, en efecto, de la misma manera que ante el tribunal, ante la Asamblea o ante el auditorio, de lo que se trata es de convencer al otro para que tome una decisión acerca de lo conveniente y lo perjudicial, de lo justo y lo injusto, o de lo honroso y lo deshonroso<sup>657</sup>, igualmente acontece en el diálogo una suerte de elección por la que un discurso acaba siendo el verdaderamente convincente, pues es el que se presenta ante los interlocutores del modo más evidente. Cómo en absoluto pueda llegarse a un discurso tal que tenga por efecto una decisión semejante es algo que bien pudiera ocurrir sin pensar o como resultado de un hábito

---

<sup>654</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1357a 15-16, trad. Quintín Racionero. Utilizaremos a partir de ahora dos ediciones castellanas de la *Retórica*, la de Quintín Racionero, editada en Madrid, Gredos, 1990, y la de Alberto Bernabé, editada en Madrid, Alianza, 4ª reimp. 2002, así como la traducción alemana de Gernot Krappinger, editada en Stuttgart, Reclam, 2003. De no indicar lo contrario, las citas las haremos según la traducción de Quintín Racionero, siempre teniendo en cuenta las otras dos traducciones que utilizamos.

<sup>655</sup> “Sokrates’ Frommigkeit des Nichtwissens” (1990), GW 7, 110.

<sup>656</sup> “Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik” (1976), GW 2, 295 (VM 2, 286).

<sup>657</sup> Aristóteles distingue tres especies de retórica, en relación a los tres tipos de oyentes ante los que se puede pronunciar un discurso: el juez que delibera en la Asamblea, el juez que decide en un tribunal y el espectador que presencia un discurso epidíctico. En este sentido, los discursos retóricos pueden ser bien deliberativos, bien forenses, bien de exhibición, dependiendo de si de lo que se trata es de exhortar o disuadir acerca de lo conveniente y lo perjudicial, de acusar o defender lo que es justo e injusto o de alabar o reprobar lo que es honroso y deshonroso. Es interesante, además, la asignación temporal que Aristóteles concede a cada tipo de argumentación retórica: el futuro conviene a quien delibera; el pasado, a quien juzga; el presente, a quien alaba o reprueba, de manera que sobre lo que hay que deliberar en cada caso es si algo es posible o imposible, si ocurrió o no ocurrió o si es o no es (Aristóteles, *Retórica*, I, 3, 1358a 36 ss.).

nacido del modo de ser (*héxis*)<sup>658</sup>, pero si es así es sólo porque el modo de argumentación referido es primeramente una facultad propia del hombre (*dýnamis*) y no una ciencia<sup>659</sup>, razón por la cual puede existir en absoluto arte de ella<sup>660</sup>. Y es que “hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar”<sup>661</sup>, algo de lo que, perteneciendo en mayor o menor grado a todo hombre, es posible elaborar un arte.

Ahora bien, cabría preguntarse si el tipo de arte que conviene a la facultad de la argumentación no es en realidad la dialéctica más bien que la retórica, puesto que la dialéctica es también, en Aristóteles (no así en Platón), un cierto arte de la argumentación acerca de aquellas cuestiones que son en cierta medida común a todos y sobre las que no cabe demostración (*apódeixis*) alguna<sup>662</sup>. Esta cuestión no escapa, de hecho, a la visión del estagirita, quien afirma que la retórica no es sino una antístrofa de la dialéctica<sup>663</sup>, lo que no es sino un modo de decir que, en cierto sentido, la retórica se asemeja a la dialéctica y, en cierto sentido, se diferencia de ella. En efecto, ninguna de las dos es una ciencia que verse sobre un objeto determinado, sino que ambas son “facultades de proporcionar razones”<sup>664</sup>. ¿Dónde reside, pues, el sentido de la oposición entre ambas? Podemos decir que la diferencia estriba en una cierta vinculación de la dialéctica con la *theoría*, lo cual queda confirmado por la vinculación de la dialéctica con la búsqueda de los primeros principios<sup>665</sup>, y de la retórica con la vida práctica, de manera que si la dialéctica tiene que ver con la reflexión y la argumentación, la retórica refiere, en última instancia, a la deliberación<sup>666</sup>. De ahí que Aristóteles designe la

---

<sup>658</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 1, 1354a 6-7.

<sup>659</sup> *Ibid.*, I, 4, 1359b 13-16.

<sup>660</sup> Para Aristóteles, todo arte comporta la existencia de una facultad (*dýnamis*). Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 1 y *Política*, III, 12.

<sup>661</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 1, 1354a 5-6, trad. Quintín Racionero.

<sup>662</sup> Así, dirá Aristóteles al inicio del los *Tópicos* que “[e]l propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles” (*Tópicos*, I, 1, 100a 18-20, trad. Miguel Candel).

<sup>663</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 1, 1354a 1. El término *antístrophos* ha venido a traducirse tradicionalmente como ‘análoga’, ‘correspondiente’ o ‘correlativa’, lo cual vendría a marcar el sentido de identidad existente entre la dialéctica y la retórica que viene a ser matizado por Quintín Racionero, quien aclara en su edición de la *Retórica* el significado de dicha noción: “el término designa el movimiento de réplica, idéntico pero inverso al de la estrofa, con que el coro se desplazaba en las representaciones teatrales. El sentido de la metáfora es, pues, que entre dialéctica y retórica se da, a la vez, identidad y oposición” (*Retórica*, trad. Quintín Racionero, ed. cit., nota al pie 1, p. 161). Alberto Bernabé traduce el término como ‘contrapartida’, manteniendo así la identidad y la oposición, pero rompiendo la fuerza que la metáfora de la anti-estrofa lleva consigo. En cualquier caso, vamos a defender la opción de Racionero, quien aboga por mantener el término en su acepción original (esto es: antístrofa), remarcando así tanto el valor de identidad y oposición como el de la metáfora en él conjugados. En este sentido, podemos decir que dialéctica y retórica versan sobre la misma materia, puesto que tratan de los asuntos comunes que no se refieren a ninguna ciencia determinada, siendo, por tanto, aplicables a cualquiera, difiriendo, no obstante, en algún sentido que trataremos de aclarar en lo que sigue.

<sup>664</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1356a 33, trad. Quintín Racionero.

<sup>665</sup> En efecto, para Aristóteles no es posible la demostración para los primeros principios, como muestra para el caso del principio de no-contradicción (*Metafísica*, IV, 4, 105b 35 ss.), pues “el principio de la demostración no es la demostración” (*Analíticos segundos*, 2, 19, 100b 13).

<sup>666</sup> Cfr. C. Segura Peraita, “Hans-Georg Gadamer. Defensa de la Retórica: de la Dialéctica a la Hermenéutica”, *Éndoxa*, 20 (2005), pp. 325-356, aquí: 340 ss.

retórica como un esqueje de la dialéctica y de la política<sup>667</sup>, pues, en efecto, algo tiene que ver con un modo determinado de argumentación no demostrativa, pero tal que no permanece en los límites de la mera teoría, sino que está siempre ya referida a la vida práctica, pues en ella está implicada una cierta manera de argumentar que ha de llevar a la toma de una decisión. Desde esta perspectiva puede entenderse el que la dialéctica esté referida a un uso privado y dialógico del lenguaje, entre dos personas que se encuentren en una situación de habla y escucha mutuas, mientras que la retórica (por lo menos en el modo en el que lo concibe Aristóteles) se encamina al uso público (político) del lenguaje, que es el que dirige un hablante a una audiencia colectiva a la que trata de persuadir con argumentos convincentes<sup>668</sup>.

“Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”<sup>669</sup>, de manera que la facultad a la que se refiere la retórica sea la capacidad de elaborar argumentos convincentes (*písteis*)<sup>670</sup>. En este caso la cuestión que se torna pertinente se dirige hacia el tipo de argumentación que maneja la retórica. Pues bien, dada la relación antistrófica entre retórica y dialéctica que está manejando Aristóteles desde el principio, el estagirita puede establecer una suerte de correspondencia entre los modos de argumentación dialécticos y los modos de argumentación retóricos, de modo que “de igual manera que en la dialéctica se dan la inducción (*epagogé*), el silogismo y el silogismo aparente, aquí acontece también de modo similar. Pues, en efecto: por una parte, el *ejemplo* es una inducción; por otra parte, el *entimema* es un silogismo; y, por otra parte, en fin, el *entimema aparente* es un silogismo aparente”<sup>671</sup>. Si la diferencia entre el argumento dialéctico (*syllogismós*) y la demostración científica (*apódeixis*) la define Aristóteles como una diferencia en el carácter de sus premisas, pues la demostración está manejando premisas necesarias donde el argumento dialéctico maneja premisas derivadas de aquellas sentencias que gozan de buena reputación y que son aceptadas por la mayoría (*éndoxa*), la diferencia entre el modo dialéctico y retórico de argumentación, puesto que ambos derivan de la

<sup>667</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1356a 26-27. El término esqueje (*paraphyés*) “es una metáfora tomada del vocabulario de las ciencias naturales (...), que designa tanto la independencia del vástago o del tallo cortado, como su igual naturaleza respecto del animal o planta de que procede” (*Retórica*, trad. Quintín Racionero, ed. cit., nota al pie 38, p. 178 s.).

<sup>668</sup> J. Brunschwig, “Rhetoric as a “counterpart” to Dialectic”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1996, pp. 34-55, aquí: 36.

<sup>669</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1355b 25-26, trad. Quintín Racionero.

<sup>670</sup> Aristóteles distingue entre aquellas pruebas que son propias del arte (*písteis éntechnoi*) y aquellas que no lo son (*písteis átechnoi*): “Llamo *ajenas al arte* a cuantas no se obtienen por nosotros, sino que existían de antemano, como los testigos, las confesiones bajo suplicio, los documentos y otras semejantes; y *propias del arte*, las que pueden prepararse con método y por nosotros mismos, de modo que las primeras hay que utilizarlas y las segundas inventarlas.” (*Retórica*, I, 2, 1355b 35-40, trad. Quintín Racionero). La traducción de Quintín Racionero que aquí volcamos trata de seguir la distinción entre *genus artificiale probationum* y de *genus inartificiale probationum* de la tradición retórica (véase nota 31, p. 174), de ahí que traduzca como ‘prueba’ lo que aparece en la traducción de Alberto Bernabé como ‘argumentos’, y que no es en realidad sino el medio por el que se produce la convicción. De ahí la traducción elegida por Gernot Krapinger: *Überzeugungsmitteln*.

<sup>671</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1356a 37-1356b 4, trad. Quintín Racionero.

*éndoxa*<sup>672</sup>, no puede sino definirse, según lo hasta ahora expuesto, por la diferencia del contexto en el que tienen lugar<sup>673</sup>. Y es que la dialéctica “no concluye silogismos a partir de premisas tomadas al azar (algunas cosas, en efecto, sólo son evidentes para los que hablan a tontas y a locas), sino a partir de lo que requiere razonamiento, y la retórica a partir de lo que ya se tiene costumbre de deliberar.”<sup>674</sup> Desde esta perspectiva, Aristóteles describe el contexto retórico por sus dos características: por una parte, su objeto; por otra, los oyentes a los que se dirige. Así, dirá Aristóteles que la tarea de la retórica “versa, por lo tanto, sobre aquellas materias sobre las que deliberamos y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido.”<sup>675</sup> De esta última característica se sigue que Aristóteles exija brevedad para los razonamientos retóricos, si es que el orador quiere que el oyente siga su razonamiento<sup>676</sup>.

Ahora bien, ¿qué tipo de validez podría derivar de una argumentación que construye sus premisas a partir de la *éndoxa*? ¿Podemos decir que el razonamiento retórico al que Aristóteles llama entimema implique alguna suerte de necesidad? Evidentemente en ningún caso podría tratarse de la necesidad que está involucrada en las proposiciones apodícticas y quizá la respuesta sólo podamos encontrarla precisamente en las premisas de las que parte el razonamiento retórico al que llamamos entimema, un término que Aristóteles introduce en principio en la *Retórica* sin aclarar qué es. Si acudimos a los *Analíticos primeros*, encontramos, no obstante, una orientación, que viene a confirmarnos algo que hemos estado perfilando hasta el momento: el entimema “es un razonamiento a partir de verosimilitudes (*sylogismoi ex eikotōn*) o signos”, si bien lo verosímil y el signo no son lo mismo<sup>677</sup>, y “lo verosímil (*eikós*) es una proposición plausible (*éndoxon*)”, esto es: “lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es”<sup>678</sup>. Y no es que la validez del razonamiento derive de lo que las premisas contengan, sino que lo que realmente da validez a las premisas es precisamente su verosimilitud, esto es, aquello que no

<sup>672</sup> “De este modo, pues, ha de hablarse, no tomando como punto de partida todas las opiniones, sino algunas determinadas –como, por ejemplo, las de los jueces o las de las personas que gozan de reputación–, porque así la cosa aparece más clara para todos o, al menos, para la mayoría. Y tampoco se deben hacer las deducciones partiendo únicamente de premisas necesarias, sino también de las que son válidas para la mayoría.” (*Retórica*, II, 22, 1395b 32-1396a 3, trad. Quintín Racionero).

<sup>673</sup> M. F. Burnyeat, “Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric”, en A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Rhetoric*, ed. cit., pp. 88-115, aquí: 99.

<sup>674</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1356b 32-1357a 1, trad. Quintín Racionero.

<sup>675</sup> *Ibíd.*, 1357a 1-5, trad. Quintín Racionero.

<sup>676</sup> *Ibíd.*, 1357a 18. Es posible que de esta afirmación de Aristóteles se siga la interpretación clásica del entimema como un silogismo abreviado.

<sup>677</sup> No es este el lugar para tratar los razonamientos derivados de signos (*sēmeion*). No obstante, creemos que merecen que les dediquemos una aclaración acerca del papel que juegan en el razonamiento retórico. Pues bien, Aristóteles dice que el signo, frente a lo verosímil, “quiere ser una proposición demostrativa, necesaria o plausible: en efecto, si al existir [algo], existe una cosa o, al producirse [algo], antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe [dicha cosa]” (*Analíticos primeros*, II, 27, 70a 6-10, trad. Miguel Candel), de modo que podríamos decir que el humo es signo necesario de la existencia del fuego.

<sup>678</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, II, 27, 70a 2-4, trad. Miguel Candel.

solamente ocurre así o no ocurre así la mayoría de las veces, sino también aquello que *se sabe* que ocurre así o no ocurre así la mayoría de las veces, pues es también lo plausible y aceptado por la mayoría (*éndoxon*)<sup>679</sup>.

De este modo, la retórica se aleja de un concepto de verdad ligado a la demostración lógicamente concluyente, para adentrarse en un ámbito humano donde lo importante no es tanto la vertiente teórica, sino, más bien, ese espacio de la vida práctica donde lo primordial es llegar a un acuerdo, tomar una decisión. Por eso quizá Gadamer afirme que “existe desde antiguo una barrera insuperable (*unaufhebbare Schranke*) entre la retórica y la dialéctica en el sentido antiguo de la palabra”<sup>680</sup>, a pesar de la relación esencial que existe entre retórica y dialéctica, pues, como hemos visto, la retórica encuentra su espacio propio en el ámbito de la praxis humana comunicativa, allí donde la dialéctica, en sentido aristotélico, que no platónico, se ocupa de la vertiente teórica del pensamiento humano donde no ha lugar la argumentación lógicamente concluyente<sup>681</sup>. De ahí la importancia que Gadamer concede a los argumentos convincentes, aquellos donde no es válida la violencia de la conclusión férrea, sino donde el papel principal lo juega el *eikós*, como ese tipo de verdad que remite siempre a “la mayor parte” tanto de las veces en que ha ocurrido o es posible que ocurra algo, como de los hombres que lo aceptan.

“Ahora bien, puesto que la retórica tiene por objeto <formar> un juicio (dado que también se juzgan las deliberaciones y la propia acción judicial es un <acto de> juicio), resulta así necesario atender, a los efectos del discurso, no sólo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a cómo <ha de presentarse> uno mismo y a cómo inclinará a su favor al que juzga”<sup>682</sup>, lo cual pone en juego la necesidad de conocer la naturaleza de las pasiones humanas, que es precisamente a lo que se dedica el segundo libro de la *Retórica* aristotélica, derivación de la segunda enseñanza del *Fedro* platónico. Por eso no es casual que Aristóteles incluya entre los tipos de argumentaciones (*písteis*) propias de la retórica no sólo aquello que manifiesta el propio discurso (*lógos*), sino también el talante propio (*ēthos*) del orador y la disposición afectiva (*páthos*) que es capaz de despertar el propio discurso<sup>683</sup>. Y es que de la misma

---

<sup>679</sup> Lo cual también ofrece sus ventajas para la consecución de brevedad en el razonamiento, “[p]orque si alguna de estas premisas es bien conocida, no hace falta enunciarla: el propio oyente la suple, como cuanto <se sobreentiende que> Dorieo ha ganado en los juegos una corona. Ciertamente basta decir que ha ganado en Olimpia, sin que sea preciso añadir a la mención de Olimpia la de la corona, pues eso todo el mundo lo sabe.” (*Retórica*, I, 2, 1357a 17-22, trad. Quintín Racionero).

<sup>680</sup> “Hermeneutik” (1969), GW 2, 431 (VM 2, 369): “*Aber eine unaufhebbare Schranke besteht seit alters zwischen der Rhetorik und der Dialektik im antiken Sinne des Wortes*”.

<sup>681</sup> Esta es la tesis que Carmen Segura ha intentado desarrollar en el artículo anteriormente citado. Cfr. *supra* nota 666.

<sup>682</sup> Aristóteles, *Retórica*, II, 1, 1377b 20-24, trad. Quintín Racionero.

<sup>683</sup> *Ibíd.*, I, 2, 1356a 1-19. Es digno de mención el talante que aquí cobra la importancia que Aristóteles da a las pasiones y al carácter del orador frente a la crítica que dedica a los *technológoi* en el capítulo 1 del libro I, donde Aristóteles les acusa de centrarse en argumentos no pertenecientes, de hecho, a la retórica: “es claro que colocan en el arte en cuestión cosas ajenas al asunto (*ta exō tou prágmatos*) todos aquellos que prescriben reglas como qué debe contener el exordio o la narración y cada una de las otras partes, puesto que en todo esto no tratan de ninguna otra cosa sino de cómo dispondrán al que juzga en un

manera que la comprensión de la tragedia despertaba unas pasiones que, por su parte, tenían todo que ver con una verdadera comprensión de lo presentado<sup>684</sup>, así también aquí es necesario que el orador conozca que “las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer”<sup>685</sup>, lo cual no es sino expresión de aquel saber del alma al que aludiera Sócrates en el *Fedro*<sup>686</sup>.

Y es que la retórica como tal “está ligada a la inmediatez de su efecto”<sup>687</sup>, por lo que la tarea fundamental del orador se ha constituido desde antiguo en el despertar de las pasiones que arrastran al oyente y que influyen en la decisión final del mismo. Lo cual, no obstante, no significa que la retórica caiga fuera del ámbito de lo racional y se constituya como mera técnica e instrumento de manipulación, pues, como veíamos, la retórica no es ciencia, sino *dýnamis* y, por tanto, una facultad que pertenece al hombre en tanto que ser racional<sup>688</sup>. De ahí el que a Gadamer le parezca completamente irreal pensar que la retórica tenga un carácter coactivo (*Zwangscharakter*), como corresponde a la consideración de Habermas, pues con ello “se subestima no sólo el peligro de la manipulación e incapacitación persuasivas (*beredten*) de la razón, sino también la oportunidad de entendimiento persuasivo (*beredter Verständigung*) sobre el que reposa la vida social”<sup>689</sup>. Y de ahí también el que no le parezca ninguna casualidad literaria, sino la manera reflexionada de perfilar un todo temático, la consideración del papel de la retórica en la discusión entre hermenéutica y crítica de la ideología, dada la sobreestimación irreal en la razón por parte de la teoría crítica, todavía ligada al viejo lema de la Ilustración, en comparación con las motivaciones emocionales que mueven el ánimo humano<sup>690</sup>, de lo cual se sigue para Gadamer el que no sea sino una afirmación

---

sentido determinado, sin que, en cambio, muestren nada acerca de las pruebas por persuasión propias del arte, que es con lo que uno puede llegar a ser hábil en entimemas.” (*Retórica*, I, 1, 1354b 16-21, trad. Quintín Racionero). Frente a esta visión purista ofrecida por Aristóteles, encontramos en seguida, sin embargo, la introducción de *ēthos* y *páthos* como argumentos propios de la disciplina. Lo que aquí ocurre no es, no obstante, una contradicción en el pensamiento aristotélico, sino, más bien, la manera en que acontece la selección de los elementos de la retórica precedente que han de pasar por el filtro que permite distinguir la retórica, en el recto sentido de la palabra, de la sofística, que parece no ser otro que la intención (*Retórica*, I, 1, 1355b 19). Cfr. J. Brunschwig, *op. cit.*, p. 45 s.

<sup>684</sup> Cfr. *supra*, II, 1, 3.

<sup>685</sup> Aristóteles, *Retórica*, II, 1, 1378a 19-21, trad. Quintín Racionero. Para la profundización del modo en que las pasiones cambian las decisiones véase S. R. Leighton, “Aristotle and the Emotions”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, ed. cit., pp. 206-237.

<sup>686</sup> “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode” (1967), GW 2, 234 (VM 2, 227 s.).

<sup>687</sup> *Ibid.*, 236 (VM 2, 229): “Die Redekunst als solche aber ist an die Unmittelbarkeit ihrer Wirkung gebunden.”

<sup>688</sup> “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” (1971), GW 2, 273 s. (VM 2, 263 s.); “Nachwort zur 3. Auflage” (1972), GW 2, 467 (VM, 661).

<sup>689</sup> “Nachwort zur 3. Auflage” (1972), GW 2, 467 (VM, 661): “Man unterschätzt damit nicht nur die Gefahr der beredten Manipulation und Entmündigung der Vernunft, sondern auch die Chance beredter Verständigung, auf der gesellschaftliches Leben beruht.”

<sup>690</sup> *Ibid.*, 466 (VM, 659 s.).



muy relativa el hablar de emancipación como disolución de coacciones por mediación de una suerte de hacer consciente (*Bewußtmachung*)<sup>691</sup>.

Y es que la facultad racional humana, esa que extralimita las fronteras de los razonamientos lógicamente concluyentes, tiene que vérselas con cierto tipo de cuestiones que escapan al dominio de lo necesario por encontrarse incardinadas en la praxis humana, pues “la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían también ser de otra manera, ya que, por una parte, damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción y las acciones son todas de este género, de modo que ninguna de ellas procede, por así decirlo, de algo necesario”<sup>692</sup>. De ahí que se entienda que, siendo la retórica un cierto arte que no es sino esqueje de la política, no pueda desvincularse, como tampoco lo hará la hermenéutica, de eso que Habermas llama la anticipación de la vida justa, pues es precisamente eso lo que “está a la base de toda participación social y de sus esfuerzos de entendimiento”<sup>693</sup>. Sólo que eso de qué sea la vida justa no es, en realidad, más que una idea “vacía”, como bien mostrara ya Aristóteles en su crítica a la idea de bien en Platón<sup>694</sup>, pues el bien humano “es algo que se encuentra en la praxis humana, y no es determinable sin la situación concreta en la que algo es preferido a algo otro”<sup>695</sup>. De ahí que el saber de la razón práctica no sea, en propiedad, un saber que pueda declarar su superioridad frente al que no sabe, pues en cada uno se encuentra la pretensión de alcanzar el saber acerca de lo que es justo, porque, y aquí Gadamer comparte con Aristóteles el ideal de la vida buena<sup>696</sup>, si hay algo que está decidido de antemano en toda praxis humana es que “tanto el individuo como la sociedad en su conjunto están orientados hacia la felicidad”<sup>697</sup>. En este sentido, todo esfuerzo por alcanzar el consenso, todo intento de alcanzar un acuerdo acerca de lo que sea conveniente o perjudicial, de lo que sea justo o injusto, o de lo que sea honroso o deshonroso, no es sino un intento de convencer al otro, aceptando siempre la posibilidad de que el otro pueda tener razón. En este sentido, la recuperación de la retórica para la consecución de la verdad en el diálogo o en el discurso no es sino

---

<sup>691</sup> Ibid., 469 (VM, 664).

<sup>692</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1357a 23-26, trad. Quintín Racionero.

<sup>693</sup> “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” (1971), GW 2, 274 (VM 2, 264): “*Eine solche liegt aller sozialen Partnerschaft und ihren Verständigungsbemühungen zugrunde.*”

<sup>694</sup> “(...) no puede comprenderse qué provecho sacará para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el bien en sí, o cómo podrá ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico ni siquiera considera así la salud, sino la salud del hombre, y más bien probablemente la de este hombre, ya que cura a cada individuo.” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1097a 8-13, trad. María Araujo y Julián Marías).

<sup>695</sup> “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” (1971) GW 2, 275 (VM 2, 264): “*Das menschliche Gute ist etwas, was in der menschlichen Praxis begegnet, und es ist nicht ohne die konkrete Situation bestimmbar, in der etwas einem anderen vorgezogen wird.*” Cfr. *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, GW 7, 128-227.

<sup>696</sup> Es interesante, a este respecto, el estudio de Josef Früchtel, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, que dedica la tercera parte a una investigación conjunta de la ética de Gadamer y de Martha C. Nussbaum en lo que él ha venido a llamar rehabilitación neoaristotélica-estética de la ética.

<sup>697</sup> “Nachwort zur 3. Auflage” (1972), GW 2, 468 (VM, 662): “*In einem letzten formalen Sinne ist nun gewiß für alle menschliche Praxis etwas vorentschieden, nämlich daß der Einzelne wie die Gesellschaft auf das >Glück< gerichtet ist.*”

expresión de aquella armonía dórica de *lógos* y *érgon* que Gadamer interpretaba como la auténtica ley de vida de los diálogos socráticos. Porque de lo que se trata no es sino de la construcción de algo común que se manifieste a la razón común como algo evidente (*Einleuchtendes*). En este sentido, la concepción del lenguaje como diálogo implica la problemática de la retórica, puesto que en el diálogo reclamamos ese concepto de verdad retórico que no refiere a la verdad apodíctica, sino al *eikós*, a aquello que se presenta a todos de manera verosímil, evidente. Así, cuando en un diálogo uno se entrega a la cosa misma y, para ello, pone en juego todos los recursos retóricos con los que cuenta (los argumentos y elementos que forman parte del discurso que se dirigen al alma del otro al que uno trata de convencer), lo que aparece es la verdad de la cosa, pero no la verdad de la ciencia moderna, resultado de la aplicación de un método, sino la verdad resultado de una entrega dialógica. Con ello, con la entrega de quien participa en el diálogo a la cosa misma, de la que forma parte la propia retórica, puesto que la verdad de la cosa misma no puede demostrarse con argumentos apodícticos, sino probables, acontece la verdad de la cosa. Si leemos este acontecer como un rendimiento del lenguaje en tanto que presentación dialógica (que implica una entrega a la cosa misma por parte del hablante como la del espectador a la obra de arte), entonces el lenguaje adquiere una estructura especulativa. De este modo, desde la concepción de la dialéctica platónica nos vemos llevados a una aproximación a la concepción de la dialéctica hegeliana.

### **3. Diálogo y especulación: la recuperación gadameriana de la dialéctica hegeliana**

La recuperación de la dialéctica hegeliana aparece de modo expreso en las últimas páginas de *Verdad y método* tematizada en relación con la dialéctica antigua (la de los eleatas y la de Platón) en un intento por poner de manifiesto lo que de común hay entre esta dialéctica metafísica y la dialéctica hermenéutica<sup>698</sup>. En este sentido, nuestro retorno a Hegel ahora tendrá como objetivo estudiar en qué sentido puede comprenderse mejor la concepción del lenguaje en Gadamer desde la actualidad del pensamiento hegeliano y esta actualidad se mostrará, por lo dicho, en continuidad con la propia dialéctica antigua, tal y como la hemos estudiado en la concepción gadameriana de Platón. Por ello, no nos centraremos tanto en la interpretación del pensamiento hegeliano ofrecida en los ensayos recogidos en el libro publicado con el nombre *Hegels Dialektik*<sup>699</sup>, interpretación con la que, si admitimos la propuesta interpretativa de Riccardo Dottori, Gadamer en realidad no estaría sino dialogando con Heidegger<sup>700</sup>, y que, por lo tanto, merecería un estudio más extenso y pormenorizado, como en la interpretación de la dialéctica hegeliana que sirva para esclarecer la estructura del lenguaje.

<sup>698</sup> Cfr. "Die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur", GW 1, 460-478 (VM, 547-567).

<sup>699</sup> Ahora publicado en GW 3, 3-101.

<sup>700</sup> R. Dottori, "Kritisches Nachwort zu »Hegels Dialektik« von H. G. Gadamer und zum Verhältnis Hegel-Heidegger-Gadamer", *Bijdragen* 38 (1977), pp. 176-192.

En efecto, si bien es cierto que la dialéctica hegeliana viene a abrir un nuevo horizonte desde el que comprender el lenguaje, también es cierto que esta no puede comprenderse sino desde el horizonte de la dialéctica platónica, entendida desde la primera acepción que hemos analizado, a saber: como arte del diálogo. De hecho, al final del apartado de *Verdad y método* en el que se analiza el modelo de la dialéctica platónica en relación con la dialéctica de la pregunta y la respuesta aparece ya la primera mención a la relación entre este arte del diálogo y la dialéctica hegeliana como método filosófico<sup>701</sup> y en varias ocasiones refiere Gadamer a la dialéctica de Platón como modelo de la dialéctica de Hegel, y no tanto a la dialéctica del *Parménides* o de algún otro de los diálogos de madurez como al estilo del modo socrático de dirigir el diálogo<sup>702</sup>. Es, pues, el diálogo platónico el que sirve de modelo, y le sirve de modelo porque lo que distingue al diálogo platónico (que caracteriza, en general, el pensamiento) es precisamente esa entrega al diálogo por parte de los hablantes (siguiendo con ello el modo de ser del juego) y el “hacer de la cosa” (*Tun der Sache*) con los que hemos caracterizado el análisis gadameriano de la dialéctica platónica. Este “hacer de la cosa” es también aquello que va a caracterizar la dialéctica hegeliana, por cuanto que lo propio del método dialéctico de investigación filosófica es un pensar que se atiene a la cosa de tal manera que, desde ella misma y desde la pertenencia del propio pensar a la cosa, se van desplegando todas las determinaciones. Por ello, el método dialéctico servirá como contrapartida de la metodología de la ciencia moderna, que, como decíamos a propósito de Kant, obliga a la cosa a responder, cuan testigo, a las preguntas que la razón le plantea. Y es que la dialéctica, que se atiene al hacer de la cosa misma, trata de separarse de una concepción del pensar como sujeto y de lo pensado como objeto. En este sentido, la atención a la cosa y solo a la cosa implica una separación de todo intento de dominación por parte de un sujeto, de todo intento de “reflexión externa”. De ahí que, según Gadamer, el verdadero método sea para Hegel el hacer de la cosa misma<sup>703</sup>, que implica el propio pensamiento, no como un hacer externo a la cosa, sino como un desplegar la cosa en su propia consecuencia<sup>704</sup>, que es aquel hablar siguiendo las implicaciones de lo dicho que caracterizaba la primera definición de la dialéctica platónica. Que en Hegel de lo que se trata también es precisamente de la atención a la cosa y que el despliegue del pensamiento, del diálogo, sólo puede producirse desde este dejar hacer a la cosa misma es algo que se confirma en el elogio que Hegel dirige a Platón en relación con esos diálogos en los que Sócrates habla con jóvenes interlocutores, que no interrumpen la marcha del diálogo con sus ocurrencias<sup>705</sup>. Y es que, en efecto, como veíamos a propósito de la dialéctica de Platón, lo que

---

<sup>701</sup> GW1, 375 (VM, 447).

<sup>702</sup> “Hegel und die antike Dialektik” (1961), GW 3, 5 (DH, 14). Véase también a este respecto “Die Idee der Hegelsche Logik” (1971), GW 3, 68 (DH, 79) y GW 1, 464 (VM, 552).

<sup>703</sup> GW 1, 468 (VM, 555): “Die wahre Methode sei das Tun der Sache selbst.”

<sup>704</sup> *Ibid.*: “denken heißt eben: eine Sache in ihrer eigenen Konsequenz entfalten.” Gadamer utiliza aquí el verbo *entfalten* y no *entwickeln* (que es el que define propiamente la dialéctica hegeliana). Por eso, en lo que sigue, utilizaremos, dependiendo del contexto al que se refiera, bien el término ‘despliegue’, bien el término ‘desarrollo’ y sus verbos correspondientes.

<sup>705</sup> *Ibid.*, 468 (VM, 556) y “Hegel und die antike Dialektik” (1961), GW 3, 5 (DH, 14).

caracteriza al auténtico diálogo es esa entrega plena de los interlocutores a la cosa en disputa, que, en continuidad con el sentido medial que desarrollábamos en conexión con el concepto de juego, permite pensar la relación del interlocutor con la cosa, más allá del esquema sujeto-objeto, como una verdadera participación en el acontecer de la verdad. Es en esta relación establecida en el diálogo entre el hacer de la cosa misma y el hablante en la que Gadamer trata de ahondar en su acercamiento a la dialéctica hegeliana y estableciendo lo que de común hay entre la dialéctica metafísica (la de Platón y Hegel) y la dialéctica hermenéutica precisamente en la noción de lo especulativo<sup>706</sup>.

El término *especulativo*, que empieza a usarse como latinismo en lengua alemana para designar la contemplación mística de la relación de Dios con los hombres, cuyo resultado es visto como la manifestación de la verdad divina, está emparentado originariamente con el término espejo, por cuanto que *especulativo* significa, a propósito de la dialéctica, la relación que se establece en el reflejar del espejo<sup>707</sup>. En efecto, tanto el término *especulativo* como *especulación* están relacionados con el verbo *especular*, cuyo término latino, *speculari* ('ver', 'observar'), da también origen al término castellano *espejo* y al alemán *Spiegel*, derivados ambos del término latino *speculum*. Gadamer refiere<sup>708</sup>, para explicar este origen, a Tomás de Aquino, quien, en su discusión acerca de la variedad o simplicidad de los actos de la vida contemplativa, y a propósito de las palabras de la segunda epístola a los Corintios ("Todos nosotros, a cara descubierta, contemplando la gloria del Señor como en un espejo, nos transformamos en la misma claridad"<sup>709</sup>), establece el origen de la *especulación*, como forma de contemplación, en el *speculum* ('espejo'), puesto que ver algo a través de un espejo es ver la causa a través del efecto, en el cual resplandece su imagen<sup>710</sup>, de manera que la especulación sería el modo de contemplación que trata de alcanzar la esencia divina a partir de los efectos en los que se refleja. Asimismo, el propio Gadamer cita a Schelling, quien, a propósito del tipo de relación que se establece entre la unidad y la diferencia (como determinaciones del pensamiento cuya relación ha venido pensándose desde el *Parménides* de Platón) es una unidad absoluta, como la del objeto y su imagen en el espejo<sup>711</sup>, de la que dice que no puede pensarse en una unidad más perfecta<sup>712</sup>.

Más allá de que esta etimología pueda ser cuestionable, como manifiesta Grondin<sup>713</sup>, lo cierto es que la asunción de la misma por parte de Gadamer es

---

<sup>706</sup> Ibid., 469 (VM, 557).

<sup>707</sup> Ibid.

<sup>708</sup> Ibid., 469, nota al pie 106 (VM, 557, nota al pie 31).

<sup>709</sup> 2 *Corintios*, 3,18.

<sup>710</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II, 2, q. 180, art. 3.

<sup>711</sup> F. W. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, IV, p. 237.

<sup>712</sup> Ibid., p. 238.

<sup>713</sup> J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, ed. cit., p. 231. La cuestionabilidad de esta etimología se encuentra, quizá, en que el término *especulación* puede derivar tanto de *speculum* ('espejo') como de *specula* ('lugar de observación'). En este último caso, la especulación no tendría tanto que ver con el reflejo, sino con la contemplación atenta desde el lugar de observación (J.-I. Lindén, "Reflexivität. Zu

significativa para entender qué es lo especulativo y en qué sentido debemos comprender la recuperación de la dialéctica hegeliana para la concepción gadameriana del lenguaje. De hecho, esta etimología permite pensar la estructura del lenguaje desde un nuevo aspecto, a saber: como una presentación dialógica. Y es que si pensamos bien la relación entre la imagen y el espejo accederemos a la estructura dialógica del lenguaje desde una perspectiva que nos permite pensar el lenguaje como diálogo en relación con el análisis del lenguaje como *Darstellung* que hemos estudiado en la primera parte de nuestra investigación. La relación entre la imagen del espejo y la cosa reflejada en el espejo es una unidad absoluta, en el sentido de Schelling, por cuanto que la una no puede ser sin la otra y, no obstante, cada una permanece distinta en este no poder ser la una sin la otra: la imagen del espejo no puede ser sin la cosa y la cosa se manifiesta en la imagen, de tal manera que ambas, siendo distintas, se copertenecen. Esto es algo que Gadamer ya ponía de manifiesto en el análisis de la imagen realizado en la primera parte de *Verdad y método*, así como en la discusión del *Crátilo* de la tercera parte, cuya relación ya hemos estudiado más arriba. Sin embargo, no podemos quedarnos en la relación de lo especulativo con la concepción del lenguaje como *Bild* (más que como *Abbild*, según ya discutíamos). Esta explicitación supondría una reducción, realizada por no pocos intérpretes de la filosofía gadameriana a este respecto<sup>714</sup>. Y es una reducción porque la relación especular interpretada desde la relación imagen-cosa pasa por alto que Gadamer, al poner en juego la noción de lo especulativo, está remitiendo a la propia estructura dialéctica del lenguaje y que esta estructura dialéctica tiene que ser interpretada desde Platón y desde Hegel, es decir, en los términos del diálogo. Así, cuando Gadamer refiere a lo especulativo para poner de relieve lo que de común hay entre la dialéctica metafísica y la hermenéutica no sólo piensa en la relación entre la imagen y la cosa, tal y como la hemos desarrollado nosotros en la primera parte de nuestra investigación y que permitía afirmar la *Darstellung* como concepto fundamental desde el que pensar el lenguaje, sino que además está poniendo en juego un tercer elemento que es originario de la propia relación especular y que permite que esta (y, por tanto, la propia noción de *Darstellung*) sea pensada como relación dialógica. Este tercer elemento es aquel que realiza la tarea de contemplar, el espectador, que es, en palabras de Gadamer, precisamente aquel sin el cual la unidad de ambos elementos quedaría disuelta: “La imagen del espejo está vinculada esencialmente con la escena misma a

---

einem Problem der philosophischen Hermeneutik Gadamer”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 2 (2003), pp. 291-313, aquí: 292). Gadamer, sin duda, parece incardinarse en la primera tradición, que es la de Schelling y Hegel.

<sup>714</sup> Damir Babarić, por ejemplo, afirma que lo propio de la consideración especulativa del lenguaje reside en que la palabra se comprende como espejo, es decir, como *Abbild* (“Die Grenze zum Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie (GW 1, 442-478)”, en G. Figal (ed.), *Wahrheit und Methode*, ed. cit., pp. 199-218, aquí: 210). También James Risser parece interpretarlo en estos términos cuando afirma que la estructura especulativa del lenguaje significa que lo que es y su sentido pertenecen al lenguaje tal y como un objeto y su imagen en el espejo pertenecen al lenguaje: ambos son indistinguibles y la unidad de los dos sería la unidad especulativa (*Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1997, p. 135).

través del medio que es el observador”<sup>715</sup> Aquí la palabra *medio* (*Mitte*) no mienta aquello que sirve para un fin y que encuentra en él su cumplimiento, sino aquello que se encuentra entre dos extremos, que media entre ellos y que, por tanto, posibilita su vinculación. De ahí que los traductores de la edición española vuelquen el término por ‘centro’, interpretándolo como aquello que se encuentra entre los dos extremos que, en este caso, serían la imagen del espejo y la cosa reflejada en el espejo. El que observa es precisamente aquel que posibilita la vinculación esencial entre ambos, es decir, que a la esencia tanto de la imagen del espejo como del objeto que se refleja en el espejo les pertenece una vinculación con el otro, vinculación que se produce sólo por mediación del observador. Hay pues una mutua pertenencia de los tres elementos, una unidad especulativa. De este modo, no puede hablarse aquí de la preeminencia de ninguna de las partes: ni del objeto reflejado, ni de la imagen del espejo, ni de la subjetividad que vincula a ambos. Lo que acontece con la especulación es un proceso. Y si esto es así, entonces sólo podemos interpretar el proceso especulativo en los términos de la voz media con la que se explicaba la especificidad del juego<sup>716</sup>. Así, al poner en juego al observador, a aquel que contempla la imagen en el espejo, Gadamer está introduciendo en el proceso especulativo como tercer elemento del lenguaje aquello que ya veíamos que aparecía como elemento necesario en el análisis de la obra de arte, sólo que ahora el espectador tiene que ser interpretado en términos lingüísticos como hablante. El hablante forma parte del propio proceso especulativo del lenguaje, de tal manera que la estructura mimética del lenguaje que hemos analizado en la primera parte de nuestra investigación sólo puede comprenderse si de esta misma estructura, la *Darstellung*, forma parte el hablante, que no usa el lenguaje como si fuera una herramienta, sino que, al hablar (y hablar significa siempre introducirse en un diálogo), pasa a formar parte de un proceso que permite que el mundo, en su presentación, acceda a su verdad. Este formar parte de un proceso implica que no es él el que controla el proceso, sino que él se ve envuelto en el proceso especulativo del lenguaje: igual que en el análisis del concepto de juego se nos revelaba el juego mismo como el sujeto de un acontecer del que el jugador y el espectador participan sin ser ellos los sujetos, sino viéndose arrastrados por un conjunto de reglas y objetivos, ahora se nos revela el lenguaje como un proceso mimético en el cual se ve envuelto el hablante, siendo no obstante el sujeto

---

<sup>715</sup> GW 1, 470 (VM, 557 s.): “*Das Spiegelbild ist durch die Mitte des Betrachters mit dem Anblick selbst wesentlich verbunden.*”

<sup>716</sup> Ph. Eberhard, *op. cit.*, p. 99. En este sentido, me distancio también de la interpretación que realiza Kathleen Wright (“Gadamer: The Speculative Structure of Language”, en: B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1986, pp. 193-218, especialmente p. 207), según la cual la unidad especulativa implicaría sólo al objeto y a su imagen en el espejo, cuya copertenencia habría de interpretarse en dos sentidos, que pueden rastrearse en el doble uso del genitivo de “la imagen del espejo”: por una parte, es el objeto, a través de su aparición en el espejo, la que produce la imagen del espejo (genitivo subjetivo); por otra parte, el reflejo en el espejo, la imagen del espejo, hace al objeto reflejado más, es decir, produce en el original un crecimiento de ser (genitivo objetivo). Este esquema interpretativo es reduccionista por cuanto que sólo considera cómo afecta la especulación al objeto y no considera el papel del observador (y por tanto del hablante) en el proceso. Véase también a este respecto la crítica de Eberhard a Wright (*op. cit.*, p. 100 s.).

el propio lenguaje, puesto que en el acontecer lingüístico, en el diálogo, el hablante se ve arrastrado por el hacer de la cosa misma.

Este verse arrastrado por la cosa, este entregarse a la cosa en disputa que es el entregarse al juego de los jugadores y del espectador, tal y como lo veíamos a propósito del desarrollo de la noción de *theoría*, es precisamente lo que permite que el término *especulativo* adquiriera el sentido de “reflexivo”, sobre todo a partir de 1800, por cuanto que la entrega al hacer de la cosa misma que caracteriza a la dialéctica (a todo diálogo y, por ello, a todo pensar) implica una separación de la apariencia sensible, separación que da acceso a una esfera de universalidad. De este modo se dice que alguien es especulativo cuando no se entrega inmediatamente a la solidez de los fenómenos y se dice de un pensamiento que es especulativo cuando la relación que expresa no es la atribución unívoca de un predicado a un sujeto, de una propiedad a una cosa<sup>717</sup>, sino que en ambos casos se dice que es especulativo porque lo que subyace es la idea del reflejo en el que el observador es el medio: en ambos casos se da un proceso por el que se produce un desvío de la mirada hacia la manifestación de la cosa que es su reflejo y este desvío permite alejarse de lo inmediatamente dado, no como un hacer dominado por el propio observador, sino precisamente como un proceso en el que uno se ve envuelto y en el que no puede sino desviar la mirada. Este desvío de la mirada es precisamente lo que desde antiguo caracteriza a la dialéctica, por cuanto que permite el acceso a una esfera de universalidad alejada de la experiencia cotidiana. Así, como un acceso a una esfera de inteligibilidad alejada de las opiniones de los mortales se presenta el viaje del mortal guiado por las Helíades más allá de las puertas del día y la noche en el *Poema* de Parménides, claro precedente de ese mundo más allá de la bóveda celeste al que acceden los dioses encabezados por Zeus en el mito del carro alado del *Fedro* y al que sólo unos pocos mortales, en estado de éxtasis, pueden asomar la cabeza: un mundo más allá de la bóveda celeste, porque no es ningún lugar, sino una esfera a la que sólo podemos acceder por el pensamiento y, en concreto, sólo por medio de un pensamiento que se aleja de lo inmediatamente dado, de la multiplicidad de las manifestaciones, mirando hacia la unidad eidética (*synhoran eis hen eidos*), que es aquello que caracterizaba, según veíamos, la segunda definición de la dialéctica platónica. De este modo, lo que caracteriza a toda dialéctica, a todo pensamiento, es su carácter especulativo, por cuanto el pensamiento, en sí mismo, es un alejarse de lo inmediatamente dado y atenerse a la cosa en su propia consecuencia que era lo que recogían la segunda y la primera definición de dialéctica respectivamente. En este sentido, los griegos fueron los primeros que habrían llevado a cabo y dado cumplimiento al “pensamiento puro” que, de innegable raigambre platónica y pitagórica, es un pensamiento “purificado” de toda turbación de los sentidos<sup>718</sup>. De

---

<sup>717</sup> GW 1, 470 (VM, 558).

<sup>718</sup> “Die Idee der Hegelschen Logik” (1971), GW 3, 69 (DH, 81). Hay que distinguir aquí, no obstante, este “pensamiento puro”, ligado a lo especulativo, del sentido que tomará el término en Kant, quien definirá lo “puro” frente a la materia, desligándolo, por tanto, de la experiencia y de lo concreto, que son notas esenciales de lo especulativo.

hecho, lo especulativo de la filosofía antigua reside en la purificación del modo inmediato y sensible de conocer y en la elevación a la universalidad del pensamiento<sup>719</sup>.

En este sentido, lo especulativo (lo reflexivo en el sentido del proceso ya indicado) supone el acceso a una esfera de universalidad como consecuencia de la atención a la cosa, un proceso que implica esencialmente, tratándose del lenguaje, al hablante, dado que este proceso es el propio proceso del diálogo que es el pensamiento. Y en este atenderse a la cosa y sus consecuencias lo que se produce es el despliegue de las determinaciones que, en el diálogo platónico, se produce al pensar la cosa en su consecuencia y supone, por ello, una disolución de las determinaciones conceptuales rígidas. Así, todo diálogo platónico no es sino el acontecer del despliegue de las determinaciones de la cosa misma, por cuanto que no es más que un hacer de la cosa misma de la que participa el hablante. Sólo que este despliegue de determinaciones implicará todas las determinaciones, pues, según enseña el *Parménides*, no hay verdad de una sola idea, dado el encadenamiento (*Verkettung*), la mezcla (*Vermischung*) y el entrelazamiento (*Verflechtung*) de todas las ideas. Así, el pensamiento humano abarca lo que es sólo en el desarrollo discursivo del pensamiento, donde cada idea apela por sí misma a la siguiente<sup>720</sup>.

Este sentido de lo especulativo como lo reflexivo que produce el desarrollo de las determinaciones de la cosa es lo que caracteriza no sólo a la dialéctica platónica, sino también a la hegeliana, pues, en efecto, para Hegel el movimiento del pensar tiene que seguir el hacer de la cosa misma. Con ello Hegel está tratando de enfrentar la postura del pensar representativo (*vorstellendes Denken*), que analiza la cosa, no desde sí misma, sino desde las imposiciones del sujeto pensante. De ahí que Hegel ponga de manifiesto la inadecuación de la proposición o del juicio para expresar verdades especulativas<sup>721</sup>. En la proposición el movimiento del determinar hace del sujeto de determinación una base firme, de la que se puede decir esto y aquello, permaneciendo lo que se enuncia en el juicio algo externo a la cosa: “Esto significa que también podría ponerse en cada caso bajo otros aspectos. El determinar es por tanto externo a la cosa y prescinde de toda necesidad del proceso, por cuanto que la base firme del sujeto alcanza cada contenido que se le otorgue, pues también podrían otorgársele otros predicados. Tales determinaciones se establecen, por tanto, de manera externa y se encuentran unas

---

<sup>719</sup> “Hegel und die antike Dialektik” (1961), GW 3, 6 (DH, 15).

<sup>720</sup> “Die Idee der Hegelschen Logik” (1971), GW 3, 69 (DH, 82).

<sup>721</sup> “Hegel und die antike Dialektik” (1961), GW 3, 13 (DH, 26). Cfr. Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 31.

El problema de lo especulativo y la proposición especulativa es una cuestión muy debatida que, en nuestro país, ha sido estudiada especialmente por Pedro Cerezo Galán (“Teoría y praxis en Hegel”, en P. Cerezo (ed.), *En torno a Hegel*, Granada, Universidad de Granada, 1974, pp. 89-144), por Juan Manuel Navarro Cordón (“Sentido de la «Fenomenología del espíritu» como crítica”, en P. Cerezo (ed.), *En torno a Hegel*, pp. 257-314 y “El entrelazamiento de teoría y praxis”, en P. Peñalver Gómez y J. L. Villacañas Berlanga (coords.), *La razón de Occidente: textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 35-48) y por Félix Duque (“Propuesta de lectura de la «Proposición especulativa» de Hegel”, en *La especulación de la indigencia*, Barcelona, Granica, 1990, pp. 13-109).



junto a otras de manera externa.”<sup>722</sup> Frente a este modo de pensar, Hegel defenderá la dialéctica como un modo de llevar a cabo un pensar conceptual (*begreifendes Denken*), en el que el sujeto no es nada fijo del que puedan predicarse diferentes contenidos externamente, sino que se trata de un hacer de la cosa misma en el que se sigue el propio desarrollo de las determinaciones del sujeto. En este tipo de pensamiento el “es” tiene una función distinta: no expresa el ser de algo con algo otro, sino que describe el movimiento por el que el pensamiento pasa del sujeto al predicado<sup>723</sup>. Y este tipo de pensamiento no puede expresarse en proposiciones, sino, en todo caso, en lo que Hegel llama en el “Prólogo” a la *Fenomenología del espíritu* proposiciones especulativas.

La proposición especulativa, dirá Hegel, es un juicio, es decir, una atribución de un predicado a un sujeto, solo por su forma externa, pues en realidad lo que hace es expresar en la forma del predicado la verdad del sujeto. En este sentido, hay que reformular el sentido de las proposiciones metafísicas (las referidas al alma, al mundo y a Dios en la metafísica dogmática prekantiana). Así, la proposición “Dios es uno” no significa que “ser uno” sea una propiedad de Dios, sino que, más bien, en la unidad encuentra Dios su esencia, de modo que el sujeto no queda determinado “como esto” o “como aquello”. Este determinar al sujeto “como algo”, este decir “algo de algo” no es el modo especulativo de pensar, pues se mantiene, como hemos dicho, en los límites del pensar representativo (*vorstellendes Denken*). Frente a este, la proposición del pensar especulativo representa la unidad del concepto, que anula la estructura sujeto-predicado: ya no se trata de atribuir un predicado a un sujeto que queda inmóvil como soporte de accidentes, como en el caso de “la rosa es roja”, sino que, al decir el predicado la esencia del sujeto, el sujeto está en el predicado y este en aquel, de modo que se supera el modo de pensar representativo en la unidad del concepto, que es una unidad especulativa (unidad en la que, de nuevo, subyace la idea del reflejo que implica al observador, es decir, el pensar). Y es que, frente a la forma usual de la proposición, la proposición especulativa está en un estado de continuo movimiento, en un constante referir más allá de sí misma, como en el caso de la imagen en el espejo. Así, en la proposición del pensar especulativo se produce la anulación, la cancelación, la superación, en cualquier caso, eso que traduce a la palabra alemana *Aufhebung*<sup>724</sup>, de eso que en el pensar representativo se mantiene en la distinción sujeto-predicado: “Aquí no se llega en el pensar a un predicado que mienta algo otro, sino que a través de esto otro uno se ve forzado a retornar al sujeto. No se capta algo nuevo y otro como predicado,

---

<sup>722</sup> “Hegel und die antike Dialektik” (1961), GW 3, 13 (DH, 26): “Das bedeutet, daß es jeweils auch unter andere Hinsichten gestellt werden kann. Das Bestimmen ist also der Sache äußerlich und entbehrt aller Notwendigkeit des Fortgangs, sofern die feste Basis des Subjekts all dieser Bestimmungen über einen jeden Inhalt, der ihm beigelegt wird, hinausreicht, da ihm ja auch andere Prädikate beigelegt werden können. Alle solche Bestimmungen sind also äußerlich aufgenommen und stehen äußerlich nebeneinander.”

<sup>723</sup> *Ibid.*, 15 (DH, 28).

<sup>724</sup> Cfr. *supra* nota 93.

pues en la medida en que se piensa el predicado, se profundiza, en realidad, en aquello que el sujeto es.”<sup>725</sup>

Así, ante la proposición especulativa se produce una ruptura del hábito del pensar de ir pasando de una determinación a otra, puesto que se supera el esquema habitual de pensar la relación entre sujeto y predicado. Esta ruptura obliga a la demostración filosófica, que tiene lugar como una presentación o exposición expresa (*ausdrückliche Darstellung*). La presentación y la expresión definen la esencia de la dialéctica, la *efectividad* del pensamiento especulativo, de modo que toda dialéctica ha de ser expresa, presentada (*dargestellt*), adquiriendo así la dimensión de un proceso ontológico. La expresión no es una simple emanación de lo subjetivamente imaginado, sino que “es el venir-al-ser-ahí del espíritu mismo, su presentación” (*das Zum-Dasein-Kommen des Geistes selbst, seine Darstellung*)<sup>726</sup>. La proposición especulativa, así, anuncia el movimiento dialéctico de la realidad misma que, como decíamos más arriba, consiste en el hacer de la cosa misma, en “entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna del mismo”<sup>727</sup>, pues la proposición especulativa remite de por sí a una totalidad de la verdad, sin ser o decir ella esa totalidad: la proposición especulativa exige una exposición o presentación (*Darstellung*) dialéctica, de modo que toda proposición especulativa remite a la totalidad del sistema, a la totalidad de las determinaciones superadas que se van transformando en las etapas sucesivas del movimiento del espíritu o lo que en la *Lógica* adquiere de antemano todas las posibles determinaciones del pensamiento: el concepto. Algo que, en cualquier caso, está siempre ya remitiendo al inicio del “Prólogo” de la *Fenomenología*, donde Hegel hace ver que la verdad no se encuentra al *final*, sino en el *transcurso* mismo, de modo que la exposición misma del movimiento dialéctico de lo real (*Fenomenología*) o de las determinaciones del pensar (*Lógica*) es un estar siempre ya en camino de la verdad, un estar expresándose en proposiciones que van más allá del pensar representativo. Así, la dialéctica se entiende en Hegel como la expresión de lo especulativo y, en este sentido, como lo *efectivamente* especulativo, de manera que no puede ser comprendida como un hacer externo: no es un hacer añadido a la cosa, sino que la cosa misma exige la demostración filosófica y, por eso, dice Gadamer, Hegel sólo subraya la distinción entre

---

<sup>725</sup> “Hegel und die antike Dialektik” (1961) GW 3, 14 (DH, 28): “Man kommt hier nicht im Denken zu einen Prädikat weiter, das etwas Anderes meint, sondern wird durch dasselbe genötigt, auf das Subjekt selber zurückzugehen. Man nimmt nicht etwas Neues, Anderes als Prädikat auf, denn indem man das Prädikat denkt, vertieft man sich in Wahrheit in das, was das Subjekt ist.”

<sup>726</sup> *Ibid.*, 27 (DH, 46 s.).

<sup>727</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, p. 52: “sich dem Leben des Gegenstandes zu übergehen oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen.” (trad. W. Roces, p. 36; trad. A. Gómez Ramos, p. 115).

Existen cuatro traducciones al castellano de la *Fenomenología*, de las que aquí utilizamos dos, la de Wenceslao Roces, editada en Madrid, Fondo de Cultura Económico, 8ª reimpr., 2004 y la edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, editada en Madrid, Abada-UAM, 2010, que trabaja con la edición histórico-crítica de W. Bonsiepen y R. Heede, editada en Felix Meiner Verlag. Indicamos siempre entre paréntesis la paginación correspondiente a estas ediciones españolas. Las otras dos traducciones al castellano son la de Manuel Jiménez Redondo, editada en Valencia, Pre-textos, 2006 y la de Alfredo Llano, editada en Buenos Aires, Rescate, 1991.

lo dialéctico y lo especulativo en el “Prólogo” de la *Fenomenología*, puesto que esta distinción se superará en el punto de vista del saber absoluto<sup>728</sup>.

Así, la crítica hegeliana a ese tipo de proposición que dice “algo de algo”, que enuncia el ser algo como un ser otro (*lógos apophantikós*), se basa precisamente en la imposibilidad de que en tal tipo de proposiciones descansen ninguna verdad, dado que ellas expresan, frente al todo que queda expuesto en el desarrollo del pensar filosófico, y habida cuenta de que “lo verdadero es el todo”<sup>729</sup>, la unilateralidad, el pensamiento de la identidad que no posee en sí a su contrario. Por eso la crítica del enunciado que hace Hegel sólo puede comprenderse desde el ideal de una enunciación total, desde la totalidad del proceso dialéctico<sup>730</sup>. Y aquí es donde Gadamer afirma que reside la principal actualidad de Hegel: “la proposición especulativa no es tanto enunciado como lenguaje”<sup>731</sup>. Desde aquí, por tanto, tenemos que comprender la estructura especulativa del lenguaje, cuestión esta que, a pesar de no dejar de ser mencionada por todos los intérpretes, no acaba de explicarse adecuadamente y sólo puede comprenderse apropiadamente si nos hacemos cargo del modo como Gadamer actualiza la dialéctica hegeliana, que a su vez rehabilita, como vemos, la concepción del diálogo en Platón, ampliando con ello la noción de *Darstellung*.

La conclusión a la que hemos llegado con Hegel es precisamente que las verdades especulativas (esas verdades reflexivas que no se alcanzan por la inmediatez de la experiencia, sino sólo por medio de un acceso a una esfera de realidad que es precisamente la esfera del pensamiento “puro”) no pueden alcanzarse por medio del enunciado y por eso, aunque se expresen en forma de proposiciones, lo cierto es que son proposiciones que, de suyo, escapan del modo usual de predicar y, por lo tanto, exigen la exposición expresa, que es la manera como lo especulativo deviene *efectivo*. Si esto es así, eso quiere decir que el despliegue de las determinaciones de la cosa (la dialéctica), exigida por la proposición especulativa, pertenece a la cosa misma y, por tanto, la proposición especulativa no puede ser comprendida como mera proposición o juicio, pues de suyo exige una totalidad: como ningún sistema de predicados determina adecuadamente al sujeto, el pensamiento tiene que volverse sobre sí mismo, por así decir, para de una manera u otra ir rectificando sus primeras posiciones y adquiriendo otras nuevas. En esto consiste precisamente el movimiento dialéctico<sup>732</sup>: en el desarrollo del pensamiento que, de suyo, tiene lugar en forma de diálogo, que acontece como un intercambio de tesis y antítesis, de afirmaciones y negaciones que llevan a aceptar

---

<sup>728</sup> GW 1, 472 (VM, 560). Frente a lo que afirma aquí Gadamer, Hegel también subraya la distinción entre lo dialéctico y lo especulativo en los §§79-82 de la *Enciclopedia*, cuando afirma que lo lógico tiene tres lados: el abstracto o propio del entendimiento (*die verständige*), el dialéctico o racional-negativo y el especulativo o racional-positivo.

<sup>729</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, ed. cit., p. 24 (trad. W. Roces, p. 16; trad. A. Gómez Ramos, p. 75).

<sup>730</sup> “Was ist die Wahrheit?” (1957), GW 2, 52 (VM 2, 58).

<sup>731</sup> “Die Idee der Hegelschen Logik” (1971), GW 3, 83 (DH, 103): “*Der spekulative Satz ist nicht so sehr Aussage als Sprache.*”

<sup>732</sup> Cfr. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1994, p. 278 ss.

solamente la determinación que pertenece de suyo a la cosa. Y este desarrollo no es un añadido de una dimensión previamente dada (como si lo especulativo existiera con anterioridad y con independencia de esta presentación), sino parte del propio ser de la cosa. De esta manera, a la cosa le pertenece el venir-al-lenguaje, el acontecer del pensamiento expreso, de manera que, de suyo, no puede haber ninguna forma de pensamiento que no sea expreso. De este modo, a la cosa le pertenece un acontecer y este acontecer es el acontecer del lenguaje, que es el modo como tiene lugar el pensamiento: el diálogo, en el que se produce el despliegue de determinaciones. Por eso para Hegel la dialéctica es siempre dialéctica de lo efectivo: porque el desarrollo de las determinaciones del pensamiento es siempre el desarrollo de las determinaciones de la cosa que está exigido en cualquier juicio acerca de la cosa, porque cualquier enunciado acerca de la cosa no puede entenderse nunca aisladamente (porque eso implicaría pensarlo unilateralmente), sino que cualquier afirmación exige siempre las otras determinaciones que se siguen de pensar la cosa en su consecuencia. Recordemos: no hay verdad de una sola idea, sino solo de la totalidad (*Parménides*). Por eso el lenguaje tiene una estructura especulativa: en primer lugar, porque, como afirmaba Hegel con respecto a la proposición especulativa, exige un desarrollo expreso de lo que ella no afirma, pero que implica si se piensa en su consecuencia, es decir, exige un acontecer del pensamiento, del diálogo, que adquiere por ello la dimensión de un proceso ontológico; en segundo lugar, porque este pensar la cosa implica pensarlo en relación con la totalidad. Y estas son, precisamente, las dos notas de lo especulativo que Gadamer quiere salvar con su acercamiento a Hegel.

En primer lugar, el lenguaje es especulativo en la medida en que no es un añadido del pensamiento, sino algo exigido por el pensamiento; no es un venir al ser ahí de un pensamiento que pudiera existir con independencia o anterioridad al lenguaje, sino el acontecer del pensamiento mismo: el lenguaje “no es un medio (*Medium*) del pensamiento que desaparezca y se supere o su mera «cobertura». Su esencia no se limita en absoluto al mero hacer manifiesto de lo pensado. Más bien, el pensamiento adquiere por primera vez su ser-ahí determinado al ser recogido en la palabra.”<sup>733</sup> El lenguaje mismo es el acontecer del pensamiento (y, por lo tanto de la cosa, si tenemos en cuenta la mismidad de pensamiento y cosa), pensamiento que sólo puede realizarse en la forma del desarrollo que es el propio diálogo (la dialéctica). Así, el lenguaje posee una estructura especulativa en la medida en que, como diálogo, es la expresión del despliegue de las determinaciones de la cosa misma.

En segundo lugar, el lenguaje posee una estructura especulativa porque, como la proposición especulativa, no puede comprenderse aisladamente como enunciado, porque el despliegue de determinaciones que tiene lugar en el diálogo (y que pertenece a la cosa misma) implica una totalidad. Este segundo sentido es el que aparece de un

---

<sup>733</sup> “Die Idee der Hegelschen Logik” (1971), GW 3, 82 (DH, 101): “Sie ist nicht ein verschwindendes und vorübergehendes Medium des Gedankens oder seine bloße >Einhüllung<. Ihr Wesen berschränkt sich überhaupt nicht auf das bloße Offenbarmachen des Gedachten. Der Gedanke gewinnt vielmehr selbst erst sein bestimmtes Dasein dadurch, daß er im Wort gefaßt wird.”

modo más claro en *Verdad y método* y es el mayormente subrayado por los intérpretes<sup>734</sup>: ninguna proposición puede comprenderse aisladamente, sino que toda palabra apunta siempre más allá de sí misma al todo del lenguaje, a una totalidad de cosas no dichas. “Cada palabra hace resonar el todo del lenguaje al que pertenece y hace aparecer el todo de la visión del mundo (*Weltansicht*) que está a su base. De ahí que cada palabra, como acontecer de su instante, deje que también sea ahí lo no dicho, con el que se relaciona como contestación y guiño.”<sup>735</sup> Esta es la virtualidad del hablar, que pone en juego una totalidad de sentido, de manera que todo hablar permanece siempre referido al todo del lenguaje, a la virtualidad hermenéutica del diálogo que sobrepasa constantemente lo dicho<sup>736</sup>. Por eso precisamente el lenguaje tiene “algo especulativo” (*etwas Spekulatives*), en la medida en que sólo puede comprenderse desde esta totalidad: “El que habla se comporta especulativamente por cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dejan venir al lenguaje una relación con el todo del ser.”<sup>737</sup> Así, en el lenguaje no se dice simplemente “algo de algo” (*lógos apophantikós*), pues todo enunciado, toda proposición e incluso toda palabra, pone en juego una totalidad de sentido.

Así, la estructura especulativa del lenguaje, tal y como es concebida por Gadamer, mantiene lo dicho más allá de su unilateralidad en relación con una multitud de cosas no dichas. Frente a la estructura enunciativa que dice “algo de algo”, que es el modo normal en que habla la ciencia, y también el lenguaje tal y como lo entienden Platón y Hegel (puesto que, a pesar de que la dialéctica es en ambos la esencia del pensamiento, ninguno de ambos deja de pensar el lenguaje como *Aussage*<sup>738</sup> y, por lo tanto, sólo desde lo dicho y no también desde lo no-dicho), la concepción gadameriana del lenguaje se centra en la palabra viva, en la palabra que se le puede dirigir a uno, que dicta sentencia y que recibe su unidad de esa comunidad lingüística que es el contexto vital. No es la palabra como unidad mínima del lenguaje ni como unidad ideal de significado, sino la ejecución del habla, el habla continuada en que se fijan los momentos significativos de

<sup>734</sup> Véase, por ejemplo, J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, ed. cit., pp. 230-233; G. Figal, “The Doing of the Thing Itself”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 102-125, especialmente p. 119 s. y D. Barbarić, “Die Grenze zum Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie (GW 1, 442-478)”, ed. cit., p. 211 ss.

<sup>735</sup> GW 1, 462 (VM, 549): “*Ein jedes Wort läßt das Ganze der Sprache, der es angehört, antönen und das Ganze der Weltansicht, die ihm zugrundeliegt, erscheinen. Ein jedes Wort läßt daher auch, als das Geschehen seines Augenblicks, das Ungesagte mit da sein, auf das es sich antwortend und winkend bezieht.*” Es clara aquí la reapropiación de la concepción humboldtiana del lenguaje, puesto que también para Humboldt cada palabra “*schon die Ganze Sprache antönt und voraussetzt*”. (W. von Humboldt, “Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung” (1820), en *Gesammelte Schriften*, IV, pp. 1-34, aquí: 15). Cfr. Di Cesare, D., “Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung (GW 1, 387-441)”, ed. cit., p. 186.

<sup>736</sup> “Hegel und Heidegger” (1971), GW 3, 101 (DH, 146). Hay un error en la traducción española del fragmento, pues vuelca *die hermeneutische Virtualität des Gespräches* como ‘la virtualidad hermenéutica del discurso’, pasando así por alto que la virtualidad hermenéutica está siempre relacionada con la esencia dialógica del lenguaje.

<sup>737</sup> GW 1, 473 (VM, 561): “*Insofern verhält sich, wer spricht, spekulativ, als seine Worte nicht Seiendes abbilden, sondern ein Verhältnis zum Ganzen des Seins aussprechen und zur Sprache kommen lassen.*”

<sup>738</sup> *Ibid.*, 472 (VM, 560).

la misma, la palabra que, en su contexto, guarda toda la riqueza de su polivalencia. Así, podrá decir en “Lenguaje y comprensión” que el significado de una palabra “no está ahí solamente en el sistema y en el contexto, sino que este estar-en-un-contexto significa a su vez que el significado no se separa completamente de la polisemia que la palabra tiene en sí cuando el contexto hace unívoco el sentido respectivo. El sentido de la palabra que corresponde a la palabra en el discurso en el que se encuentra no es manifiestamente sólo lo que está ahí. Hay algo co-presente, y la presencia de todo esto co-presente configura la fuerza de evocación que reside en el discurso vivo.”<sup>739</sup>

La palabra apunta, así, más allá de sí misma, a un elemento que se encuentra ya siempre co-presente en ella, evocándolo. En “Semántica y hermenéutica”, Gadamer explicitará que lo co-presente en la palabra puede ser tanto lo dicho pese a ser silenciado como lo encubierto por ella<sup>740</sup>. Esto último responde a modos de ocultamiento (mentira, mendacidad, aceptación sin reparo de prejuicios) característicos del dogmatismo y de la metodología científica que se cree en posesión de todo modo de decir verdad. Sin embargo, lo “dicho pese a ser silenciado” comprende tanto la ocasionalidad esencial al habla (el aquí, el allí, el ahora, el mañana), que sólo se entiende por referencia al contexto, como la referencia a la acción implícita en locuciones tales como la maldición, la bendición, el mandato o el lamento. Pero hay aún un elemento silenciado que es fundamental para entender lo especulativo en el lenguaje: hay una pregunta que subyace a todo enunciado y que le confiere sentido, por lo que tras todo acto de habla enunciativo se esconde una pregunta implícita que es la que lo motiva. Por eso no puede haber ninguna proposición que sea simplemente verdad, pues toda proposición tiene presuposiciones que no dice, y la principal presuposición es su horizonte de sentido que no es sino la pregunta de la que procede y de la que es respuesta, es decir, el contexto dialógico en el cual acontece todo enunciado<sup>741</sup>.

Así, la *palabra dicha* apunta mucho más allá de sí misma y abre las puertas a una infinitud de sentido con el conjunto del ser. El lenguaje es, por ello, especulativo, pues no se atiene a un sentido de la palabra, sino que, diciendo, mantiene la relación con una multitud de cosas no dichas que son, al fin y al cabo, la multitud de relaciones de ese mundo que se presenta en el lenguaje. Por eso la esencia especulativa del lenguaje no ha de entenderse tanto desde la metáfora del ver como desde la metáfora del oír: porque toda palabra hace resonar (*antönen*) el todo del lenguaje.

---

<sup>739</sup> “Sprache und Verstehen” (1970), GW 2, 197 s. (VM 2, 193 s.): “*Die Bedeutung eines Wortes ist eben nicht nur im System und im Kontext allein da, sondern dieses In-einem-Kontext-Stehen bedeutet zugleich, daß sie sich von der Vieldeutigkeit, die das Wort an sich hat, auch dann nicht völlig abscheidet, wenn der Zusammenhang den jeweiligen Sinn eindeutig macht. Der Wortsinn, der dem Wort in der Rede, in der es begegnet, zukommt, ist es offenkundig nicht allein, was da ist. Da ist anderes mitpräsent, und die Präsenz all dieses Mitpräsenten macht die Evokationskraft aus, die in der lebendigen Rede liegt.*”

Parece haber un error en la traducción española que manejamos de este pasaje, concretamente en la traducción de *Evokationskraft*, que nosotros traducimos por ‘fuerza de evocación’ y que la edición española vuelca por ‘fuerza evolutiva’, lo cual cambia completamente el sentido del fragmento.

<sup>740</sup> “Semantik und Hermeneutik” (1968), GW 2, 178 ss. (VM 2, 175 ss.).

<sup>741</sup> “Was ist die Wahrheit?” (1957), GW 2, 52 s. (VM 2, 58 s.).

No debe pasarse por alto el que, en relación con la esencia especulativa del lenguaje, Gadamer hable en términos del oír. Como señala Eberhard, la reformulación en términos del oír y no del ver, que es la esfera que domina la tradición metafísica (desde la concepción de la filosofía como *theoría*, el ser como *eidos* o *idea* o la razón como “luz natural”), tiene la ventaja de que permite comprender el lenguaje y el uso del lenguaje por parte del hablante desde la voz media, porque sugiere un proceso que nos acontece sin darnos la posibilidad de elegir lo que queremos incluir o excluir, porque, cuando nos hablan, no podemos dejar de oír<sup>742</sup>. El mismo Gadamer subraya la preeminencia del oír frente al ver recordando a Aristóteles: frente a los otros sentidos, que dan acceso a un campo específico, el oír es un “camino hacia el todo” (*ein Weg zum Ganzen*), porque el campo al que da acceso es el del *lógos*, que es el ámbito de la universalidad<sup>743</sup>. De este modo, el oír pertenece al lenguaje, que acontece en el diálogo, y el que oye es, precisamente, el interlocutor que participa del diálogo y, al hacerlo, no sólo oye lo dicho, sino también lo no-dicho, porque lo dicho apunta al todo del *lógos*. Esta esencia especulativa del lenguaje se confirma en esos casos en los que el hablar trata de reducirse a un mero hacer enunciados, como, por ejemplo, en las declaraciones efectuadas en un interrogatorio. En estos casos se ve cómo lo que uno dice es reducido a enunciados y, por tanto, separado del contexto que le da sentido. Estos enunciados separados del contexto (y alejados de lo que uno quería decir), estos enunciados aislados, son precisamente lo que acaba poniéndose en el protocolo, y, por eso, el protocolo tiene siempre un sentido deformado<sup>744</sup> y el testigo no acaba nunca de estar satisfecho con la formulación escrita, de manera que el protocolo siempre debe aspirar a recoger la situación comunicativa original, es decir, recoger su sentido<sup>745</sup>. Por eso el decir mantiene siempre lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas que sólo cobran sentido en el todo del lenguaje que acontece en cada caso, es decir, en la totalidad del despliegue de las determinaciones que es el propio diálogo. De ahí que todo enunciado, toda palabra, deje resonar el todo del que forma parte. Pero este resonar sólo puede producirse si hay un oír y el oír es siempre para aquel que oye, para aquel que participa del diálogo, que es en cada caso el hablante. De esta manera, se confirma que la esencia especulativa del lenguaje precisa de un participante en el lenguaje no sólo en los términos del observador (como veíamos a propósito de la vinculación entre el objeto y la imagen reflejada en el espejo), sino también en los términos del oír hacia el que Gadamer parece desviar el sentido de lo especulativo. Si esto es así es porque el lenguaje sólo es en la medida en que acontece en el diálogo y el

---

<sup>742</sup> Ph. Eberhard, *op. cit.*, p. 100.

<sup>743</sup> GW 1, 466 (VM, 554). A este respecto afirma Aristóteles que la capacidad de aprender está relacionada con la capacidad de percibir sonidos (*Metafísica*, I, 1, 980b 23-25), y, por lo tanto, con el desarrollo de la inteligencia, dado que el *lógos* ha de ser audible para que esta pueda desarrollarse. De ahí se desprende que la falta del sentido de la vista no sea tan decisiva para el desarrollo de la inteligencia como la falta del sentido del oído (*De sensu*, I, 437 a 3-18). Por lo demás, queremos señalar aquí una errata en la referencia que hace Gadamer al pasaje del *De sensu*: donde dice 473, debería decir 437. Cfr. GW 1, 466, nota 103 (VM, 554, nota 28).

<sup>744</sup> *Ibíd.*, 473 (VM, 561).

<sup>745</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 346 (VM 2, 334).

diálogo sólo acontece si hay alguien que habla. De este modo, se vuelve a poner de manifiesto la pertenencia del hablante al lenguaje, igual que, con anterioridad, se nos ponía de manifiesto la pertenencia del espectador a la obra de arte. Que la pertenencia del hablante al lenguaje es fundamental para comprender su esencia especulativa se pone de manifiesto en la relación entre el oír y la pertenencia, puesto que la palabra oír (*hören*) forma parte de la propia palabra alemana para decir la pertenencia (*Zugehörigkeit*). El mismo Gadamer establece que, a partir de la preeminencia del oír aceptada en continuidad con la explicación aristotélica acerca de la universalidad del *lógos*, cambia el sentido de la pertenencia: algo es perteneciente (*zugehörig*) cuando es alcanzado como un interpelado, cuando tiene que prestar oídos a aquello a lo que pertenece. Es cierto que las páginas en las que aparece esta reflexión se refieren a la pertenencia del intérprete a la tradición, que debe oír aquello que le alcanza desde ella<sup>746</sup>. Sin embargo, esto que vale para la pertenencia a la tradición, es válido en realidad para toda forma de pertenencia lingüística, y si Gadamer lo pone en relación con la pertenencia a la tradición es precisamente porque el concepto de pertenencia, que había sido perfilado a propósito de la pertenencia del espectador a la obra de arte y que ahora trata de pensar en todo su sentido metafísico, aparece en *Verdad y método* como condición de posibilidad de toda comprensión de la historia a propósito del intento gadameriano por superar las aporías de la conciencia histórica<sup>747</sup>. Y si decimos que esto vale para cualquier forma de pertenencia es porque lo que está tratando de hacer Gadamer ahora es universalizar, a propósito de la tematización del lenguaje, lo que había venido analizando en la primera y en la segunda parte de su libro<sup>748</sup>. De hecho, como decimos, el concepto de pertenencia es ahora traído a colación en todo su sentido metafísico, como el mismo Gadamer pone de manifiesto: “En la metafísica *pertenencia* significa la relación trascendental entre ser y verdad que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo y no primariamente como un comportamiento del sujeto.”<sup>749</sup> La recuperación del concepto de pertenencia tiene pues como objetivo la superación del esquema sujeto-objeto y pensar el conocimiento como un momento del ser mismo, como lo hacía la metafísica antigua y medieval, es decir, una metafísica que todavía no

<sup>746</sup> GW 1, 467 (VM, 554).

<sup>747</sup> *Ibid.*, 266 ss. (VM, 327 ss.).

<sup>748</sup> Así, dirá Gadamer: “Si más arriba hablamos de la *pertenencia* del intérprete a su texto y caracterizamos la íntima relación de tradición e historia, que se resume en el concepto de la conciencia expuesta a los efectos de la historia, ahora podemos determinar más de cerca el concepto de pertenencia desde el suelo de la experiencia del mundo constituida lingüísticamente.” (“*Wenn wir oben von der Zugehörigkeit des Interpreten zu seinem Text sprachen und das innige Verhältnis von Tradition und Historie charakterisierten, das sich im Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins zusammenfaßte, werden wir nun den Begriff der Zugehörigkeit vom Boden der sprachlich verfaßten Welterfahrung aus näher bestimmen können.*”) Cfr. GW 1, 462 (VM, 549). Acepto la traducción del término *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* propuesta por Paul Ricœur. Cfr. “Hermenéutica y crítica de las ideologías” en *Du texte à l’action*, París, Seuil, 1986, pp. 367-416, especialmente p. 372 ss. (traducción española de Pablo Corona: *Del texto a la acción*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002<sup>2</sup>, pp. 307-347, especialmente pp. 312 ss.).

<sup>749</sup> GW 1, 462 (VM, 549): “*In der Metaphysik meint Zugehörigkeit das transzendente Verhältnis zwischen Sein und Wahrheit, das die Erkenntnis als ein Moment des Seins selber und nicht primär als ein Verhalten des Subjektes denkt.*”



piensa desde el gran descubrimiento de la modernidad: el *cogito* cuyo criterio de verdad es la certeza. Así, Gadamer va a tratar de restablecer la relación entre ser y verdad, entre ser y pensar, tal y como la pensaban Platón y Aristóteles, por ejemplo: en su filosofía el alma no puede pensarse desde el paradigma del sujeto, porque lo que mienta el alma para los griegos es una parte del ser humano que comparte el modo de ser de lo divino, es decir, que participa de la misma esfera del ser que las ideas (*Fedro*) o que es en cierto modo todas las cosas (*De anima*). En este sentido hay que pensar la pertenencia entre ser y verdad, entre ser y conocer: lo que es y el alma pertenecen a la misma esfera, el ser y el pensar se pertenecen. Este es precisamente el presupuesto de toda dialéctica, que se entiende como un hacer de la cosa misma: como un despliegue de las determinaciones que no es sino despliegue de las determinaciones de la cosa misma. Las determinaciones del pensamiento, decíamos, son las determinaciones de la cosa. Sólo que Gadamer lo que hace es pensar esta mutua pertenencia entre ser y pensar desde el lenguaje, y no desde el lenguaje como una entidad abstracta, sino desde el lenguaje que acontece, como diálogo. Pues, en efecto, la noción de diálogo permite pensar el lenguaje como un acontecer en el que se produce la mutua pertenencia entre la cosa y el pensar, puesto que el hablante se ve envuelto en el despliegue de las determinaciones de la cosa misma, despliegue que él no domina, sino al que sigue pensando la cosa en su consecuencia. Y para este pensar la cosa en su consecuencia, que es, insistimos en ello, un hacer de la cosa misma, el hablante se entrega completamente a la cosa en disputa (dejando de lado sus propias ocurrencias), se entrega a la escucha de la cosa. La pertenencia no puede pensarse, según esto, más que en los términos del oír: del prestar oídos a la cosa, entregándose con ello al desarrollo de las determinaciones del ser.

Si esto es así, entonces lo especulativo del lenguaje se nos muestra con una nueva luz: el lenguaje es especulativo por cuanto que cada acontecer del lenguaje (que siempre tiene lugar en forma de diálogo) hace resonar el todo del ser y hace resonar el todo del ser porque al lenguaje, en tanto que presentación de la cosa, pertenece esencialmente el hablante, por cuanto que presta oídos al desarrollo de las determinaciones del ser. El lenguaje, en su forma de acontecer, se muestra entonces, como el concepto de lo lógico en Hegel, no como el conjunto de todas las determinaciones del pensamiento, sino como esa dimensión que sostiene todas las determinaciones del pensamiento (que son las determinaciones de la cosa)<sup>750</sup>. De ahí, precisamente, que el lenguaje sea *Mitte*, es decir, aquello que media toda la experiencia humana del mundo<sup>751</sup>. El lenguaje es un medio en el sentido de aquello que media: aquello que hace posible la experiencia humana del

---

<sup>750</sup> “Die Idee der Hegelschen Logik” (1971), GW 3, 83 (DH, 102).

<sup>751</sup> La traducción del término *Mitte* resulta problemática. Como ya hemos apuntado, la edición española que manejamos vuelca el término por ‘centro’, apostando con ello por distanciar el término de cualquier connotación que pudiera hacer entender *Mitte* como el medio que sirve a un fin y en el cual encuentra su cumplimiento. Sin embargo, esta traducción no recoge la conexión de *Mitte* con *Vermittlung*, conexión esta que no puede pasarse por alto en un apartado que tematiza la conexión de la concepción gadameriana del lenguaje con la dialéctica hegeliana a través de la noción de lo especulativo. Precisamente para marcar esta conexión optamos aquí por traducir el término como ‘medio’, en el sentido de aquello que media, no como aquello que sirve a un fin.

mundo, que conecta al hombre consigo mismo y con el mundo<sup>752</sup>. Sin embargo, en esta su tarea el lenguaje no queda superado, porque, al ser medio, es precisamente aquello en lo cual se produce el encuentro de los dos extremos: el del mundo y el del hombre. Así, el lenguaje es el medio en el que se unen el yo y el mundo, el medio en el que se presenta su originaria co-pertenencia<sup>753</sup>.

Esta co-pertenencia se presenta siempre en el acontecer del lenguaje que es el diálogo, de modo que la estructura especulativa del lenguaje mienta precisamente ese despliegue de la cosa misma a la que se entrega el hablante, entrega que es un momento del despliegue mismo y, por lo tanto, del ser mismo de la cosa, que muestra su conexión con el todo del ser. Por eso tiene todo el sentido, frente a lo que opina Grondin<sup>754</sup>, utilizar aquí la noción de *estructura*, pues, en efecto, con esta noción Gadamer parece estar remitiendo a ese todo de relaciones internas, a esa conexión unitaria de significado que utilizara Dilthey para referirse al tipo de nexo de la vida psíquica que, frente al acontecer de la naturaleza, cuyo nexo fundamental es el de la causa-efecto, es una conexión de efectos (*Wirkungszusammenhang*), donde no importa tanto la sucesión de las vivencias, como su significatividad para el todo, desde el que se comprende cada una de las partes<sup>755</sup>. Que Gadamer utiliza aquí esta noción en relación a la noción diltheyana lo confirma el que esta noción venga a ponerse en juego precisamente en referencia a la dialéctica hegeliana, que muestra la historicidad de todo pensamiento, puesto que la noción de estructura le sirvió a Dilthey para dar el salto desde la vida psíquica a la comprensión de la historia<sup>756</sup>, de manera que el término estructura serviría para nombrar el nexo unitario de significado de una época<sup>757</sup>. De este modo, al hablar aquí de estructura en referencia al lenguaje está poniendo de relieve el carácter unitario del lenguaje en relación con la historicidad, tal y como lo había analizado en la sección anterior de *Verdad y método* en relación a la objetividad propia del lenguaje en tanto que *Weltansicht*: a través del lenguaje nos llega no sólo una forma, sino un contenido transmitido. Sólo que al decir de esta estructura que es especulativa se está poniendo también de relieve que esta unidad significativo-histórica que es el lenguaje se realiza sólo en el hablar efectivo y, por ello, en la participación del hablante.

De este modo, decir que el lenguaje tiene una estructura especulativa implica una transformación de la concepción de *Darstellung*, por cuanto que, en tanto que presentación del mundo (y ya veíamos que no hay distinción entre presentación y presentado), y, por lo tanto, en tanto que condición de la manifestabilidad del ser (la verdad), exige como momento esencialmente necesario la participación del hablante, en tanto que esta presentación acontece siempre en la forma del diálogo, y, puesto que la propia presentación es un momento del ser mismo, también el hablante será un

---

<sup>752</sup> GW 1, 461 (VM, 548).

<sup>753</sup> Ibid., 478 (VM, 567).

<sup>754</sup> J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, ed. cit., p. 231.

<sup>755</sup> Cfr. GW 1, 227 s. (VM, 282 s.) y "Text und Interpretation" (1984), GW 2, 358 (VM 2, 345).

<sup>756</sup> GW 1, 228 (VM, 283).

<sup>757</sup> "Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie" (1943), GW 2, 31 (VM 2, 37).

momento del ser. Sin embargo, esta estructura especulativa, que vemos que se confirma en el diálogo y, sobre todo, en la forma del diálogo filosófico que es el pensamiento como caso extremo, tiene que poder aplicarse a todas las manifestaciones del lenguaje si ha considerarse un elemento esencial del mismo y no sólo una nota distintiva de cierta manera de acontecer. Por eso en *Verdad y método* Gadamer tratará de explicar el modo como acontece esta estructura especulativa, esta presentación dialógica, tanto en la palabra del poeta como en la palabra del intérprete. Nos volveremos en primer lugar a la palabra del poeta, porque, como veíamos, el lenguaje poético es lenguaje en un sentido eminente y, por ello, en él ha de cumplirse de un modo también eminente lo propio del lenguaje. Sin embargo, a primera vista el lenguaje poético parecería anular la estructura especulativa, porque el lenguaje es aquí, como decíamos, *Aussage* (enunciado, declaración), y, en tanto que tal, parece no tener la forma del diálogo. En la siguiente sección mostraremos que, a pesar de ello, aquí también se cumple la estructura especulativa del lenguaje.

#### **4. Poesía y diálogo: el lenguaje eminente de la literatura y la palabra del intérprete**

La tematización de la palabra poética a propósito de la esencia especulativa del lenguaje, es decir, en tanto que acontecer esencialmente dialógico, está exigida por la aparente separación entre el lenguaje poético y el lenguaje de la vida cotidiana, dominado este por la ocasionalidad del aquí y del ahora que configuran el contexto vital de todo diálogo y por la intención comunicativa-dialógica del mismo. Sin embargo, puesto que, como decíamos, la palabra poética es la palabra eminente, el modo más eminente de decir, o, como dice en *Verdad y método*, “la elevación del hablar cotidiano” (*Steigerung des alltäglichen Redens*)<sup>758</sup>, si realmente queremos sostener la noción de diálogo como noción articuladora de la concepción del lenguaje en Gadamer en tanto que *Darstellung*, es preciso estudiar si también en la palabra poética se cumple la esencia especulativa del lenguaje, tal y como la hemos venido explicitando en relación con la dialéctica. En un principio, el establecimiento de la relación de la poesía con la noción de diálogo parecería contradecir el modo como Gadamer concibe el lenguaje poético. Como ya explicábamos más arriba<sup>759</sup>, la palabra poética acontece como *Aussage*. *Aussage*, decíamos, es la palabra poética por cuanto que apunta a una completitud (subrayada por el prefijo *aus-*), lo que nos permite comprender este carácter del lenguaje poético no tanto como enunciado sino como declaración, puesto que, como en toda declaración, el lenguaje poético trata de decirlo todo y arrojar luz sobre lo dicho. Si la palabra, decíamos, acontece de un modo más propio en la palabra poética (y en ello veíamos precisamente el rendimiento ontológico de la noción de *Darstellung*), entonces el modo como en general acontece el lenguaje es precisamente el modo de la *Aussage*. Con esta afirmación podría pensarse que el modo como acontece el lenguaje

---

<sup>758</sup> GW 1, 474 (VM, 563).

<sup>759</sup> Cfr. I. 3.

no es tanto el diálogo sino la declaración y, con ello, Gadamer estaría incurriendo en una contradicción, puesto que, además, él mismo había señalado su distancia con respecto a Hegel y a Platón precisamente en el hecho de que estos pensaran el lenguaje desde el enunciado. Sin embargo, no sólo en obras posteriores, sino también en *Verdad y método*, se trata de explicitar el modo como puede seguir comprendiéndose el lenguaje poético en tanto que *Aussage* y, al mismo tiempo, como diálogo. Evidentemente, para que ello sea así es necesario no interpretar el carácter de *Aussage* de la palabra poética en el sentido de un enunciar aislado bajo la estructura del *lógos apophantikós*. El lenguaje poético es *Aussage* en tanto que dice de un modo completo y autónomo, es decir, sin quedar anulado por el contenido por él transmitido y sin apuntar más allá de sí mismo: no desaparece en lo dicho. En tanto que *Aussage*, el lenguaje poético no copia un mundo, pero sí lo trae a su presentación de un modo ideal: como decíamos a propósito de la escalera por la que cae Smerdiakov en *Los hermanos Karamázov*, no es nada real, y, sin embargo, cualquier lector podría decir exactamente cómo es. Trae a su presentación la verdad del *Urbild*: arroja luz sobre el mundo, siendo, no obstante, indistinguible de él. Y lo que sostiene Gadamer es que la palabra poética es ciertamente un decir eminente, un modo excelente de decir que sigue sirviéndonos como guía para estudiar la esencia del lenguaje, y lo es porque en él también se cumple la esencia especulativa del lenguaje.

En *Verdad y método* el estudio de la esencia especulativa del lenguaje poético aparece sólo perfilada. Es probable que la falta de un desarrollo exhaustivo se deba a que el propio propósito de la tercera parte de la obra se encuentra en la universalización de la hermenéutica, que, más allá de la metodología de las ciencias del espíritu, configura la forma de la experiencia del mundo en general, lo cual justificaría la atención puesta en la palabra del intérprete, más que en la palabra del poeta. Sin embargo, en su obra posterior, en la que Gadamer profundizaría en la esencia del lenguaje poético (recuérdese a este respecto el valor que, para la autocomprensión de su filosofía, daba a los tomos octavo y noveno de sus *Gesammelte Werke*), puede rastrearse eso que, como decimos, aparece en *Verdad y método* sólo perfilado. De hecho, la justificación que aquí se hace de la esencia especulativa del lenguaje poético se condensa en dos afirmaciones al respecto, que, por su parte, se tratan de justificar con mayor o menor acierto a propósito de una cita de Hölderlin. Y decimos con mayor o menor acierto no porque la cita no sea de suyo evocadora, sino precisamente porque, con su fuerza evocadora, Gadamer escapa a una justificación que requeriría mayor argumentación. La cita de Hölderlin refiere a la experiencia creadora del poeta, en la que el mundo aparece con una nueva luz, como algo nunca antes percibido ni vivido, nada procedente de la positividad, en toda su inocencia, y esta nueva luz en la que aparece el mundo es aquella que posibilita el propio lenguaje del poeta: la naturaleza y el arte no hablan antes de que haya un lenguaje para el poeta<sup>760</sup>, es decir, no hay nada

---

<sup>760</sup> “En efecto, en la medida en que el poeta se siente considerado con el tono puro de su sensación originaria en su entera vida interior y exterior y mira en el mundo a su alrededor, este le es igualmente nuevo y desconocido, la suma de todas sus experiencias, de su saber, de su intuir, de su pensar, el arte y la

dado antes del lenguaje, de tal manera que el lenguaje, que está ahí para el poeta (y, en este sentido, no es nada que esté disponible para el poeta), abre un mundo. No hay, pues, un mundo dado antes del lenguaje, algo que Gadamer relaciona con la crítica a la positividad realizada por Hegel: es necesaria la mediación del espíritu o, en términos gadamerianos, es necesaria la mediación del lenguaje. Y es con esta cita, como decimos, como Gadamer trata de justificar las dos afirmaciones que realiza (e, insistimos, no argumenta suficientemente) en relación al cumplimiento de la esencia especulativa del lenguaje en la palabra poética: que la palabra poética tiene una esencia especulativa, en primer lugar, porque tiene relación con el todo del ser y, en segundo lugar, porque no copia lo que es, sino que presenta un mundo<sup>761</sup>. Para tratar de explicar más detalladamente estas afirmaciones, rastreamos en lo que sigue escritos posteriores de Gadamer, que nos van a permitir afirmar la esencia especulativa del lenguaje poético en todos los aspectos de lo especulativo que hemos desarrollado hasta ahora y cuya nota distintiva es la relación de lo especulativo con la dialéctica interpretada preeminentemente como arte del diálogo, pues, aunque en su obra posterior no volverá a aparecer así nombrada la esencia especulativa del lenguaje, lo que sí que aparecerá será la esencia dialógica de la poesía, que es, como estamos tratando de justificar, la esencia de lo especulativo.

En efecto, a pesar de que la palabra poética es *Aussage*, sin embargo, dada la universalidad del acontecer lingüístico como diálogo, debe ser, en tanto que *Aussage*, también diálogo. Gran parte de la obra posterior a *Verdad y método* así lo confirma. De hecho, al final de la “Autopresentación” que hiciera de su recorrido intelectual en 1975, Gadamer manifiesta que trató de acercarse a la poesía en tanto que lenguaje eminente, en el que la relación dialogal se da de un modo propio (*eigener Art*), y que esta misma relación dialogal la estudió también en otras formas del lenguaje, incluido el lenguaje filosófico. Por otra parte, no carece de significación el que allí mismo diga que este

---

naturaleza, como se le presenta en él y fuera de él, todo se le presenta como por primera vez, y precisamente por eso, incomprendido, indeterminado, disuelto en pura materia y vida. Y es de prioritaria importancia que en ese momento el poeta no admita nada como dado, no parta de nada positivo, que la naturaleza y el arte, tal y como las ha aprendido y visto antes, no *hablen*, antes de que exista para *él* un lenguaje...” (“*Indem sich nämlich der Dichter mit dem reinen Ton seiner ursprünglichen Empfindung in seinem ganzen inneren und äußeren Leben begriffen fühlt und sich umsieht in seiner Welt, ist ihm diese ebenso neu und unbekannt, die Summe aller seiner Erfahrungen, seines Wissens, seines Anschauens, seines Gedenkens, Kunst und Natur, wie sie in ihm und außer ihm sich darstellt, alles ist wie zum erstenmale, eben deswegen unbegriffen, unbestimmt, in lauter Stoff und Leben aufgelöst, ihm gegenwärtig. Und es ist vorzüglich wichtig, daß er in diesem Augenblicke nichts als gegeben annehme, von nichts Positivem ausgehe, daß die Natur und Kunst, so wie er sie früher gelernt hat und sieht, nicht eher spreche, ehe für ihn eine Sprache da ist...*”) Cfr. “Verfahrensweise des poetischen Geistes”, *Frankfurter Hölderlin-Ausgabe* 4, p. 321.

El fragmento citado es difícil de traducir, dificultad que se encuentra en la propia redacción en alemán. En cualquier caso, hay que señalar que, en la última parte del fragmento, es necesario entender “*die Natur und Kunst*” como una unidad y, por ello, como el sujeto de “*spreche*”. En esta interpretación, sigo las traducciones tanto de Ana Agud Aparacio y Rafael de Agapito (VM, 562 s.) como de Felipe Martínez Marzoa (F. Hölderlin, *Ensayos*, Madrid, Ediciones Hiperión, 2001<sup>5</sup>, p. 83 s.). Me distancio de la traducción de Martínez Marzoa, en la medida en que no recoge el sentido subjuntivo de las formas verbales *annehme*, *ausgehe* y *spreche*, traduciéndolas en indicativo.

<sup>761</sup> GW 1, 473 s. (562 s.).

acercamiento al estudio de la relación dialogal, que tiene lugar de modo diferente en las diversas manifestaciones del lenguaje, se produjera a través de dos vías después de la publicación de *Verdad y método*: por una parte, a través de los estudios sobre Hegel, en los que perseguía el papel de lo lingüístico en relación con lo lógico (es decir, en tanto dimensión en la que puede acontecer todo pensamiento); por otra parte, en su comentario a *Cristal de aliento* de Paul Celan. Y no carece de significación porque, al establecer una relación expresa entre sus estudios de Hegel y su estudio sobre Celan con respecto a la esencia dialógica del lenguaje, manifiesta la cercanía entre filosofía y poesía, es decir, entre el lenguaje filosófico (que es siempre diálogo) y el lenguaje poético<sup>762</sup>. Es también significativo que el lenguaje filosófico elegido para estudiar la relación entre poesía y filosofía con respecto a la relación dialogal sea el lenguaje de Hegel, pues, como hemos visto, el lenguaje de Hegel es el lenguaje de la proposición especulativa que, a pesar de su forma externa, no es propiamente una proposición (ya que toda proposición es inadecuada para expresar verdades especulativas): la proposición especulativa exige la exposición expresa del movimiento del pensamiento, que es un movimiento dialéctico. Que este lenguaje sea puesto en relación con el lenguaje de la poesía hermética de Celan, tal y como lo interpreta Gadamer, tiene que ver con un intento por acercar el resultado al que llega con sus estudios sobre Hegel (a saber: que la actualidad de su pensamiento se encuentra precisamente en entender lo lógico desde el lenguaje en su esencia especulativa, es decir, dialéctica-dialógica) con el realizado a propósito de la poesía hermética de *Cristal de aliento*, acercamiento que se confirma en el reconocimiento por parte de Gadamer de que no se sintió malinterpretado cuando Heidegger dijo que su libro sobre Celan constituía el segundo

---

<sup>762</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 508 (VM 2, 402): “Desde dos sitios creo haberme acercado al asunto: por un lado, desde mis estudios sobre Hegel, en los que persigo el papel de lo lingüístico en conexión con lo lógico; y por otro lado, desde la poesía hermética moderna, tal y como la he estudiado en un comentario a *Cristal de aliento* de Paul Celan. La relación entre filosofía y poesía se encuentra en el centro de estas investigaciones” (“Von zwei Seiten aus glaube ich der Sache nähergekommen zu sein, einmal von meinen Studien zu Hegel her, in denen ich die Rolle des Sprachlichen in seinem Zusammenhang mit dem Logischen verfolge, und sodann von moderner hermetischer Dichtung her, wie ich sie in einem Kommentar zu Paul Celans >Atemkristall< zum Gegenstand gemacht habe. Das Verhältnis von Philosophie und Poesie steht im Zentrum dieser Untersuchungen.” La redacción del pasaje referido no carece de ambigüedades, pues no está claro a qué se refiere con “el asunto” (*Sache*) a cuyo estudio se ha acercado. De hecho, los intérpretes leen el pasaje de distinto modo. Por ejemplo, Donatella di Cesare interpreta que el acercamiento al lenguaje de Hegel y al lenguaje de Celan permite en general estudiar la relación entre poesía y filosofía, sin mencionar la relación de esta afirmación con la esencia dialógica del lenguaje, algo harto sorprendente, sobre todo porque lo que ella trata de poner de manifiesto es la esencia dialógica del lenguaje poético (“Le Dialogue de la Poésie. Entre Gadamer et Celan”, en: G. Deniau y J.-C. Gens (eds.), *L'Héritage de Hans-Georg Gadamer*, París, Le Cercle Herméneutique, 2003, pp. 143-151, aquí: 143). Por su parte, Alejandro A. Vallega interpreta que el comentario a *Atemkristall* es uno de los dos momentos de la obra gadameriana (el otro momento sería el estudio sobre Hegel) en los que se acerca al acontecer transformador que opera en las condiciones fundamentales del diálogo hermenéutico, sin precisar el papel que juega el acercamiento de los dos momentos en la filosofía gadameriana (“On the Tactility of Words. Gadamer's Reading of Paul Celan's *Atemkristall*”, *Internationale Jahrbuch für Hermeneutik*, 3 (2004), pp. 99-121, aquí: 99 s.). Para entender bien lo que dice Gadamer es pues necesario acercar ambas interpretaciones e indagar la relación entre poesía y filosofía desde la esencia dialógica del lenguaje.

volumen de *Verdad y método*<sup>763</sup>. Y si esto es así es porque tanto en sus estudios sobre Hegel como en sus estudios sobre Celan no se hace sino indagar la esencia del lenguaje, que, siendo precisamente aquello que posibilita en general toda experiencia humana, es lo que constituye el horizonte abierto por la tercera parte de *Verdad y método*. Que esta esencia del lenguaje se encuentra en su estructura especulativa, tal y como se comprende desde Hegel, y que es esta estructura especulativa la que permite acercar la filosofía y la poesía se confirma en que, en las ocasiones en que Gadamer trata de acercar expresamente el lenguaje poético y el filosófico, recurre a la explicitación del sentido de la proposición especulativa como lenguaje propio de la filosofía<sup>764</sup> y en que el modelo es precisamente el de la filosofía de los diálogos de Platón. Por eso vamos a tratar de reconstruir aquí la concepción gadameriana del lenguaje poético en su conexión con la esencia especulativa del lenguaje, tal y como lo hemos desarrollado hasta ahora, es decir, como estructura dialógica.

El escrito en el que puede rastrearse de un modo más sistemático la estructura dialógica del lenguaje poético es un ensayo dedicado al poeta Ernst Meister intitulado “Poema y diálogo”<sup>765</sup>. En él se pone de manifiesto la cercanía del lenguaje poético y el lenguaje del diálogo, considerándolos “casos extremos” de las formas del lenguaje<sup>766</sup>. Que se refiera a ellos como casos extremos implica, por una parte, que son formas del lenguaje en las que este acontece de una manera extrema y, por lo tanto, a la luz de los cuales puede revelarse fenomenológicamente lo propio del lenguaje. Por otra parte, que sean casos extremos implica que lo que fenomenológicamente revela cada uno de ellos se encuentra en el lugar más distante posible con respecto a lo que revela el otro. Así, frente a la forma dialógica, que es el lugar donde vive realmente el lenguaje en un continuo fluir de preguntas y respuestas, de argumentos y contraargumentos, el poema es *Aussage*. Y, como *Aussage*, el poema encuentra su fuerza en lo que Gadamer, siguiendo a Hölderlin, llama el “tono” poético, que es precisamente lo que le da unidad al poema. El tono poético, al que Gadamer se refiere en esta y otras ocasiones<sup>767</sup>, mienta la “tensión”, como la de la cuerda tensada de la que surge la armonía musical, y, por lo tanto, es aquello que caracteriza la unidad entre el sonido (resultado de la unión de varios elementos, como la rima o el ritmo) y el sentido y, por lo tanto, aquello que impide la traducción del poema lírico y que, como decíamos más arriba, caracteriza la no-distinción entre forma y contenido de la poesía. Este “tono” poético es precisamente

---

<sup>763</sup> “Reply to Diane P. Michelfelder”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. cit., p. 458.

<sup>764</sup> Cfr. “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 55 s. (AP, 46); “Philosophie und Poesie” (1977), GW 8, 237 s. (EH, 178 ss.); “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 256 s. (EH, 200s.).

<sup>765</sup> “Gedicht und Gespräch” (1988), GW 9, 335-346 (PD, 142-155).

<sup>766</sup> *Ibíd.*, 336 (PD, 144). En otros lugares también recurrirá a los extremos para hacer aparecer fenomenológicamente lo propio del lenguaje. Así, por ejemplo, en “Philosophie und Poesie” (1977) los extremos serán el poema lírico y el concepto dialéctico, es decir, casos extremos del lenguaje poético y del lenguaje filosófico respectivamente. Cfr. GW 8, 235 (EH, 176).

<sup>767</sup> La noción de “tono” en relación a Hölderlin aparece ya al principio de la cita de *Verdad y método* y volverá a aparecer más adelante. Véase, por ejemplo, “Philosophie und Poesie” (1977), GW 8, 237 (EH, 178); “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 52 (AP, 39 s.).

aquello que detiene el fluir y hace del poema un texto. Que es la detención del fluir lo que caracteriza al poema se confirma por la definición que hace Celan, y que recoge Gadamer, de la poesía como un cambio de aliento (*Atemwende*), definición que permite entender lo característico de la palabra poética como caso extremo, pues el cambio de aliento es el momento silencioso en el que se detiene el fluir entre la aspiración y la espiración, momento en el cual surge la palabra cristalizada, el cristal de aliento<sup>768</sup>. Por eso el poema es texto en sentido eminente<sup>769</sup>, porque el lugar del poema no es el fluir del tiempo, sino su detención, y por eso todo poema no es sino la manifestación cristalizada del lenguaje, esa palabra cristalizada que surge en el cambio de aliento. Que sea texto implica, precisamente, que en el poema se da esa unidad de palabras y sonidos a la que refiere el “tono” de Hölderlin, puesto que la palabra *texto*, como recuerda Gadamer, hace referencia al tejido como unidad inseparable de los hilos sueltos<sup>770</sup>. Pero que sea texto implica también que el poema es un acontecer del lenguaje que tiene su lugar propio no en la oralidad, sino en la escritura. Esta es, sin duda, otra de las características en las que se muestra su extremidad con respecto al diálogo, pues mientras que el diálogo vive del favor del instante (*lebt von der Gunst des Augenblicks*), el poema es “literatura”<sup>771</sup>. Y es que en el poema, en la poesía en general, se produce la inversión de la relación entre lenguaje y escritura: si la escritura es la fijación de la lengua viva, en el caso del poema no se produce una fijación de lo dicho, sino que aquí la escritura va por delante de cualquier posible fonación<sup>772</sup>. De hecho, recuerda Gadamer, así lo confirma la etimología de la palabra, pues el verbo *dichten*, del que derivan tanto *Dichtung* como *Gedicht*, procede de *dictare*, que es un modo de decir que encuentra su cumplimiento en la escritura. En este sentido, el poema (*Gedicht*) es un dictado (*Diktat*)<sup>773</sup>, de manera que hay una intrínseca relación entre la poesía y la escritura: la palabra poética es palabra escrita. En el caso del diálogo ocurre, sin embargo, que resiste toda fijación escrita: un diálogo no puede recogerse en un protocolo, lo cual se confirma en la experiencia de la incapacidad ante la tarea de poner por escrito ese intercambio dialógico con uno mismo al que llamamos pensamiento. En eso residía precisamente la crítica a la escritura en la *Carta VII* y en el *Fedro*: el pensamiento no puede recogerse por escrito, porque tiene lugar en el transcurso del diálogo. Y por eso también defendía Platón que la única forma de escribir adecuada al pensamiento era la forma del diálogo, algo que, dice Gadamer,

<sup>768</sup> *Wer bin Ich und wer bist Du? Kommentar zu Celans Gedichtfolge >Atemkristall<* (1986), GW 9, 388, (QUI, 20 s.). El libro sobre Celan fue publicado en 1973 en Surhkamp y después revisado y completado en otra edición de la misma editorial en 1986. La versión que nosotros utilizamos es la contenida en el volumen noveno de las *Gesammelte Werke*, que no incluye ni los prólogos ni tampoco la sección “Lesarten” de la edición de 1986.

<sup>769</sup> “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 248 (EH, 192); “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 351 (VM 2, 338).

<sup>770</sup> “Gedicht und Gespräch” (1988), GW 9, 337 (PD, 145); “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 254 (EH, 198); “Der >eminente< Text und seine Wahrheit” (1986), GW 8, 291 s. (AP, 100 s.).

<sup>771</sup> “Gedicht und Gespräch” (1988), GW 9, 339 (PD, 147).

<sup>772</sup> *Ibíd.* Véase también “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 247 (EH, 191) y “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 351 s. (VM 2, 339).

<sup>773</sup> “Gedicht und Gespräch” (1988), GW 9, 339 (PD, 147). Para la etimología de *dichten*, véase *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, ed. cit., p. 145.



resulta tan difícil que prácticamente sólo ha podido conseguirlo el propio Platón<sup>774</sup>. De hecho, en el caso de la filosofía, que podría considerarse “el extremo del extremo” que es el diálogo (puesto que, como hemos dicho, en el lenguaje filosófico se cumple del modo más elevado eso que es el diálogo), no hay propiamente textos, por lo menos no textos en el sentido en que lo son los textos de literatura, pues la propia naturaleza del pensamiento hace que lo que nosotros llamamos textos filosóficos no sea más que la integración en el permanente diálogo con nosotros mismos<sup>775</sup> y que la historia de la filosofía no sea más que ese permanente diálogo consigo misma, porque los filósofos, como Penélope, no hacen sino deshacer el tejido (el texto) “para prepararse de nuevo para el regreso al hogar de lo verdadero” (*um sich für die Heimkehr ins Wahre aufs neue zu rüsten*)<sup>776</sup>. Y no obstante este carácter extremo del poema y el diálogo, de la cristalización de la palabra en el texto y el fluir de la palabra en la oralidad del decirnos los unos a los otros o a nosotros mismos, hay algo común en ellos y este algo común es que ambos son maduración de sentido (*Zeitigung von Sinn*)<sup>777</sup>. En esta medida, todo poema es en sí mismo un diálogo, no sólo con el lector, sino que el poema es también un diálogo consigo mismo, un *Selbstgespräch*<sup>778</sup>. En esta afirmación, tal y como la justifica Gadamer, puede rastrearse la esencia especulativa del lenguaje poético.

La primera cuestión que surge aquí es cómo es posible que un lenguaje cristalizado en texto pueda en absoluto tener la estructura del diálogo, puesto que todo diálogo resiste su fijación, resiste convertirse en texto. Y, sin embargo, el poema es diálogo precisamente en tanto que texto. El texto poético habla en tanto que texto, pues si bien es cierto que el texto es el tejido de hilos sueltos, la unidad inseparable de los hilos, también es cierto que esta unidad del texto sólo es posible es virtud de un oír propio, en virtud de la norma unitaria del oír (*Einheitsnorm des Hörens*)<sup>779</sup> y el modo de oír propio del texto es el que está presente en el oído interior que es el oír al que da acceso la lectura. Esta cuestión está presente allí donde Gadamer trata precisamente la cuestión del texto y el modo de acceso al texto que no es otro que la interpretación. Así, en “Texto e interpretación”, en su confrontación con Derrida, quien precisamente defiende la preeminencia de la escritura frente a la oralidad, Gadamer mantendrá que los textos literarios, que son un cambio de aliento cristalizado que no tiene su origen en un hablar previo y que por eso son texto en sentido eminente, no son textos sino en tanto que se vuelve a ellos y se ofrecen al oído interior: “Mi tesis es: están propiamente ahí sólo en el regresar a ellos. Pero esto significa que son *texto* en sentido originario y propio; las palabras, que están «ahí» sólo en el regresar a ellas, cumplen el sentido verdadero del texto, por así decir, desde sí mismas: hablan. Los textos literarios son esos textos que, al leerlos, tienen que oírse en voz alta, aunque quizá sólo con el oído interior, y que,

<sup>774</sup> *Ibíd.*, 338 (PD, 146 s.).

<sup>775</sup> “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 257 (EH, 201).

<sup>776</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 430 (MR, 118).

<sup>777</sup> “Gedicht und Gespräch” (1988), GW 9, 339 (PD, 149).

<sup>778</sup> *Ibíd.*, 342 (PD, 150).

<sup>779</sup> “Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?” (1991), GW 9, 462 (traducción española de Ángel Repáraz, en *Archipiélago* 37 (1999), pp. 35-43, aquí: 37).

cuando son recitados, no sólo se oyen, sino que se acompaña su decir interiormente.”<sup>780</sup> Este oír interior pertenece de tal manera al texto literario que, en el caso del poema, cualquier intento de hacerlo hablar en voz alta es un intento más o menos imperfecto de hacer hablar lo que tenemos en el oído en tanto que lectores<sup>781</sup>, porque, de hecho, ninguna realización del hablar alcanza, en el caso del poema, una realización tan perfecta como la que se ofrece al oído interior: “Mi tesis es entonces que la obra de arte literaria tiene su existencia más o menos para el oído interior. El oído interior percibe la conformación lingüística ideal –algo que nadie podrá oír nunca. Pues la conformación lingüística ideal exige de la voz humana algo inalcanzable– y precisamente este es el modo de ser de un texto literario.”<sup>782</sup> Así, si el oír pertenece al lenguaje como tal<sup>783</sup>, el oír que pertenece a la lingüisticidad propia de la escritura es el oír interior propio del leer. Por eso dice Gadamer que leer es un “dejar hablar” (*Sprechenlassen*)<sup>784</sup> y que, por tanto, es aquello que permite conectar la escritura y el lenguaje<sup>785</sup>, por cuanto que permite precisamente ese oír propio de todo lenguaje. Ese es el oír que le da la unidad propia al texto literario. Y si esto es así, eso quiere decir que el texto literario, el poema como caso extremo del texto literario, tiene de suyo una estructura dialógica, en tanto que sólo es lenguaje propiamente, sólo habla, en la medida en que le pertenece esencialmente un oír, un oír que siempre es un oír algo y que, por lo tanto, está siempre dirigido a la comprensión de un sentido. De ahí que diga Gadamer que todo leer y hablar en voz alta tiene siempre una estructura dialógica, porque está dirigido al oyente, aunque el oyente sea uno mismo y lo que se dirige es una cierta unidad de sentido que puede ser comprendida. Y por eso todo lenguaje poético “sólo se realiza en la

---

<sup>780</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 351 (VM 2, 338 s.): “*Meine These ist: Sie sind immer erst im Zurückkommen auf sie eigentlich da. Das heißt aber, daß sie in ursprünglichem und eigentlichem Sinne Text sind, Worte, die erst im Zurückkommen auf sie eigentlich >da< sind, erfüllen den wahren Sinn von Texten sozusagen aus sich selber: sie sprechen. Literarische Texte sind solche Texte, die man beim Lesen laut hören muß, wenn auch vielleicht nur im inneren Ohr, und die man, wenn sie rezitiert werden, nicht nur hört, sondern innerlich mitspricht.*” En este sentido, apoyamos la tesis de James Risser, que defiende que en la hermenéutica gadameriana hay una preeminencia de la voz frente a la escritura. Véase a este respecto no sólo el conocido y ya citado estudio *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, ed. cit., sino también su artículo “The voice of the other in Gadamer’s hermeneutics”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. cit., pp. 389-402, así como la réplica de Gadamer, que apoya la tesis de Risser, recordando que lo que está escrito, tiene que ser leído, y esto también “se encuentra bajo la voz” (“Reply to James Risser”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, pp. 403 s.).

<sup>781</sup> “Gedicht und Gespräch” (1988), GW 9, 339 (PD, 147).

<sup>782</sup> “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 247 (EH, 190): “*Meine These ist nun, daß das literarische Kunstwerk mehr oder weniger sein Dasein für das innere Ohr hat. Das innere Ohr vernimmt das ideale Sprachgebilde –etwas, was keiner je hören kann. Denn das ideale Sprachgebilde verlangt von der menschlichen Stimme Unerreichbares – und eben das ist die Seinsweise eines literarischen Textes.*”

<sup>783</sup> “Stimme und Sprache” (1981), GW 8, 258 (AP, 49). Véase también “Hören-Sehen-Lesen” (1984), GW 8, 274 (AP, 74).

<sup>784</sup> “Hören-Sehen-Lesen” (1984), GW 8, 271 (AP, 68). La traducción española de José Francisco Zúñiga vuelca *Sprechenlassen* como “dejar que le hablen a uno”. Probablemente esa traducción interpreta la afirmación desde la estructura dialógica de la comprensión, como un saber recibir lo que el otro tiene que decir y hacer valer lo que el otro dice como condición del acontecer del sentido. Sin embargo, se trata, más bien, de que el leer es un momento constitutivo esencial del lenguaje del texto, y, en este sentido, un ‘dejar hablar’.

<sup>785</sup> “Stimme und Sprache” (1981), GW 8, 263 (AP, 58).

realización misma del hablar, es decir, del leer, y esto quiere decir que no está ahí sin ser comprendido.<sup>786</sup> Por eso, dejar hablar al poema significa leerlo de tal manera que sea oído y todo ser oído significa oír algo: es comprendido como una figura de sentido<sup>787</sup>. Esto se confirma en la recitación, que no es el decir de memoria (*aufsagen*) propio de los niños, sino un modo de decir que hace algo presente (*präsent*), no como una serie de partes desarticuladas, sino como un todo de sentido<sup>788</sup>. Por eso dirá Gadamer que el leer y el oír poseen la misma estructura temporal que la comprensión: leer y oír no se construyen desde la sucesión del deletrear, sino desde la circularidad de anticipar un sentido que se va construyendo poco a poco<sup>789</sup>.

De este modo, a la propia cristalización del lenguaje en el poema le es constitutivo un leer-oír-ver que tienen el carácter de proceso, a saber: de un proceso en el que el lector oyente-espectador se ve envuelto más allá de sus posicionamientos subjetivos, es decir, un proceso como aquel en el que se ve envuelto el espectador del juego que es la obra de arte y el hablante del diálogo, un proceso que acontece más allá de las intenciones del sujeto<sup>790</sup>. Con esto se revela que también aquí se cumple lo que se cumplía en el juego y en el diálogo: una participación esencial del espectador, una participación esencial del hablante, que, más allá de ser un hacer controlador de una subjetividad que se enfrenta a la cosa como objeto, supone una entrega plena en la que los posicionamientos subjetivos quedan superados. Por eso puede decir Gadamer que en la poesía no es el poeta el que habla, sino la poesía misma, y no lo hace tanto a través del recitador, del actor o del que lee en voz alta, sino más bien a través del oyente, del espectador o simplemente a través del lector<sup>791</sup>. Y al leer de tal manera que se oye lo escrito (que se comprende), algo se hace visible. Pues ese es el rendimiento propio del lenguaje escrito: que al ser leído y, por tanto, oído (comprendido), se despierta algo visible, que es lo que llamamos “intuición” (*Anschauung*)<sup>792</sup>. En la lectura, podríamos decir, algo se hace visible, adquiere presencia y, si esto es así es porque, al dejarlo hablar, se presenta como una unidad de sentido. Y si el poema, como extremo del lenguaje literario, es esencialmente texto, entonces, en tanto que tal, tiene un momento esencial en el oír al que da acceso la lectura y que permite esta intuición. De este modo, se cumple en el lenguaje poético la estructura del lenguaje tal y como se analiza en *Verdad y método*: es una presentación (que hace que el mundo acceda a su verdad) de la que forma parte esencial el lector, porque sólo es presentación en tanto que el lector, el oyente, el espectador participan de ella. De hecho, aquí se cumple también el primer

<sup>786</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 356 (VM 2, 343): “*Dichterische Rede ist nur im Vollzug des Sprechens bzw. des Lesens selbst vollzogen, und d.h., sie ist nicht da, ohne verstanden zu werden.*”

<sup>787</sup> *Ibid.*, 353 (VM 2, 340).

<sup>788</sup> *Ibid.*, 356 s. (VM 2, 343 s.).

<sup>789</sup> *Ibid.*, 357 (VM 2, 344).

<sup>790</sup> En este sentido, difiero de la interpretación de Donatella Di Cesare (“Le Dialogue de la Poésie. Entre Gadamer et Celan”, ed. cit., p. 148), que, al comparar el poema y el diálogo, introduce como elemento distintivo el carácter de proceso del diálogo frente al carácter cristalizado del poema, pues no contempla precisamente que leer-oír-ver es un momento constitutivo de todo texto.

<sup>791</sup> “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 46 s. (AP, 31).

<sup>792</sup> “Hören-Sehen-Lesen” (1984), GW 8, 274 (AP, 74).

momento de lo especulativo puesto de relieve por Gadamer a propósito de la etimología de la palabra: igual que lo que permitía conectar la imagen del espejo con el objeto reflejado en ella era el observador, aquí también se cumple que sólo por el oyente, sólo por el lector, que es el que verdaderamente habla en la poesía, puede realizarse la esencia del lenguaje poético como *Aussage*, es decir, en tanto que declaración que realiza la transformación del mundo en su verdad. Así, si volvemos de nuevo al ejemplo de la escalera por la que cae Smerdiakov en *Los hermanos Karamázov*, y a propósito de la cual explicábamos el rendimiento propio del lenguaje en la palabra poética en continuidad con el modo de ser de la imagen como un traer a la presencia, ahora entenderemos por qué este traer a la presencia sólo es posible en la medida en que la palabra poética, que es esencialmente texto, es leída: al ser leída cada uno “ve” cómo es, porque la palabra poética deja un espacio libre que el lector rellena<sup>793</sup>. El lector es pues parte esencial del ser de la palabra poética, igual que lo es el espectador en la obra de arte. Que el participar del lector en la palabra poética es el mismo modo de participación que la del espectador en la obra se confirma en que, para Gadamer, no sólo se leen textos, sino también imágenes<sup>794</sup>. De este modo, se cumple también otro de los momentos de la estructura especulativa del lenguaje tal y como se desarrolla en *Verdad y método*, por cuanto que se da cumplimiento a la intrínseca relación del oír (*hören*) y el pertenecer (*zugehören*), por cuanto que el que oye el texto pertenece esencialmente a él y es por este oír por el que precisamente el lenguaje es presentación. Y es que en la lectura del poema, como en la participación de todo diálogo (sobre todo en ese diálogo efectivo que se da en el caso extremo del diálogo filosófico, que es el diálogo del pensamiento), se produce, más allá de los posicionamientos del sujeto, un acontecer que envuelve al lector, como el acontecer en el que se ve envuelto el espectador o el hablante. El sentido de la voz media que Gadamer ponía en juego a propósito del juego, y que hemos visto aparecer de nuevo a propósito del diálogo como momento fundamental de la estructura expositiva del lenguaje, aparece también aquí en la forma de un acompañamiento necesario del poema para que este pueda encontrar su cumplimiento: “Pues esto es un poema: el estribillo del alma. El estribillo es aquello en lo que todos unen sus voces (*einstimmen*). El estribillo del alma no es, no obstante, un mero unir las voces en un texto que ya suena o en su melodía, tal y como, al cantar una canción, todos repiten espontáneamente el estribillo. Más bien, es desde el principio un acompañar (*Mitgehen*) todo el canto al que el poema invita y que sólo se cumple enteramente en el participar en ello (*Mittun*). Es como en la canción festiva, en la que cada uno acompaña cantando (*mitsingt*) y somos todos «un alma».”<sup>795</sup> Este

<sup>793</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 117 s. (AB, 73 ss.).

<sup>794</sup> *Ibid.* Véase también “Über das Lesen von Bauten und Bildern” (1979), GW 8, 331-338 (EH, 255-264).

<sup>795</sup> “Gedicht und Gespräch” (1988), GW 9, 337 s. (PD, 145 s.): “Denn das ist ein Gedicht: der Refrain der Seele. Refrain ist, worin alle einstimmen. Der Refrain der Seele ist freilich kein bloßes Einstimmen in einen schon erklingenden Text oder seine Melodie, so wie im Singen eines Liedes der Refrain von allen spontan wiederholt wird. Es ist vielmehr von Anbeginn an ein Mitgehen mit dem Ganzen Gesang, zu dem das Gedicht einlädt und das sich nur im Mittun ganz erfüllt. Es ist wie beim festlichen Lied, bei dem eine jeder mitsingt und wir alle >eine Seele< sind.”

acompañamiento de la marcha del canto del poema supone una entrega total a él, como la que se producía ante la obra de arte.

De hecho, no puede extrañar aquí que Gadamer, hablando del poema como una canción festiva, recurra de nuevo a la noción de la fiesta a la que se volvía para explicar la temporalidad de la obra de arte, es decir, su modo de ser (que, recordemos, era el de la *parousía*), porque aquí se cumple también el mismo modo de ser, que exige la participación, la separación de las metas y objetivos de la vida cotidiana y la introducción en un plano de realidad distinto al que mueve nuestros intereses del día a día. Y en este sentido se cumple también ese sentido de lo especulativo como lo “reflexivo”, como un desviar la mirada desde el modo habitual de ver el mundo hacia otro plano de realidad. Y es que, en efecto, el poema da acceso al lector que lo trae al lenguaje hablado a un plano de realidad diferente, como el diálogo del alma consigo misma que es el pensamiento da acceso a un plano de realidad distinto, como nos recordaba el mito del *Fedro*. A este respecto, apela Gadamer en varias ocasiones, como ya hemos tenido ocasión de recordar aquí, a aquel aserto aristotélico según el cual la poesía es más filosófica que la historia, porque da acceso a otro plano de realidad, y también en varias ocasiones apela a este respecto a la definición husserliana del arte como el ámbito en el cual la reducción eidética se cumple espontáneamente: porque en el arte, y en el poema como forma paradigmática del arte lingüístico que es la literatura, tiene lugar la *epoché* cuando uno participa de él, porque se accede a un plano de realidad constituido ya por esencias<sup>796</sup>.

De este modo, se pone de manifiesto que el poema, como caso extremo, exige, como toda obra de arte y como todo lenguaje, una participación que tiene aquí la forma del acompañar (*Mitgehen*). Y este acompañar, que no es sino un acompañar la marcha, tiene de suyo la estructura del diálogo. De hecho, el mismo Gadamer recuerda aquí el modo como se da este acompañamiento de la marcha en los diálogos de Platón, donde el avance del pensamiento se produce por las respuestas del tipo “sí”, “no” o “quizá” que Sócrates recibe de sus interlocutores, de manera que, en efecto, sólo puede seguirse la marcha del diálogo si todos unen sus voces, es decir, si todos están de acuerdo (de ahí la doble significación de *einstimmen*). Por eso puede entenderse la poética afirmación de Gadamer según la cual el poema “es el estribillo del alma, que, entre tú y yo, es siempre la misma alma.”<sup>797</sup> Con esta afirmación, rememorando a Stefan George<sup>798</sup>,

---

Traduzco aquí *einstimmen* como ‘unir las voces’ y no como ‘estar de acuerdo’, porque el contexto, en continuidad con el “tono” del texto, indica una unión de voces (*ein-stimmen*) que, a lo largo del artículo, se concretará como un estar de acuerdo y, en esa medida, ser una misma voz.

<sup>796</sup> Véase, por ejemplo, “Philosophie und Poesie” (1977), GW 8, 234 (EH, 175); “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 53 (AP, 42); “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 255 (EH, 199).

<sup>797</sup> “Gedicht und Gespräch” (1988), GW 9, 344 (PD, 154): “*Das Gedicht ist der Refrain der Seele, die zwischen Ich und Du immer dieselbe Seele ist.*”

<sup>798</sup> En “Ich und du dieselbe seele” (1977), Gadamer refiere las siguientes palabras de George, que aparecen en el “Prólogo” a la segunda edición de *Jahrs der Seele*: “Y raras veces más que en este libro somos tú y yo la misma alma” (*Und selten sind sosehr wie in diesem buch du und ich dieselbe seele*). A partir de ahí, trata de poner de manifiesto la estructura dialógica del ciclo de poemas de George, algo que, según vemos, es extensible a toda palabra poética. Cfr. GW 9, 245-248 (PD, 57-61).

Gadamer alude al acompañamiento exigido por el poema, que es el mismo acompañamiento exigido a los interlocutores de Sócrates en los diálogos de Platón. En este acompañamiento tú y yo somos la misma alma porque no estamos en calidad de sujetos que buscan autoafirmarse en el diálogo, sino que nos entregamos a él en pos de la cosa misma: igual que los diálogos de Platón reflejan el movimiento del pensar como un hacer de la cosa misma, también el poema exige la disolución de la subjetividad del poeta y de la subjetividad del lector, porque lo que habla es la cosa misma. Por eso, no es la voz del autor ni la voz del lector la que se oye, sino que, siendo una misma alma, las palabras del poema son “la unidad de un discurso, de un aliento, de una voz” (*die Einheit einer Rede, eines Atems, einer Stimme*)<sup>799</sup>. Aquí tanto el diálogo como el poema exigen una participación cuyo rendimiento es la maduración de sentido: algo es comprendido.

En este punto se confirma el tercer aspecto de la esencia especulativa del lenguaje en la palabra poética, porque el acompañamiento, como ese momento constitutivo de ese estribillo del alma que es el poema, implica una entrega a la palabra poética y en esta entrega las palabras vienen, llegan (*kommen*), no se eligen, de la misma manera que, en el diálogo, la pregunta y la respuesta acontecen exigidas por el movimiento de la cosa misma y no en tanto que ocurrencias de los interlocutores. Así, en referencia a la labor creativa del poeta, Gadamer recuerda aquí una afirmación de Paul Valéry, según la cual el más difícil es el primer verso del poema, porque lo decide todo, a saber: la palabra que vendrá después. Que sean las palabras mismas, y no el autor o el lector, las que lleguen exigidas por la cosa misma (podríamos decir aquí, por el *tono* del poema) implica, por lo tanto, que en el lenguaje poético se produce también un despliegue como el que acontece a propósito del diálogo filosófico. Por eso afirma Gadamer que “un poema se parece a un diálogo. Se despliega, rompe, por así decir, el permanente oír que calla y se expone a que alguien interrumpa con su palabra, a que otra palabra interrumpa, como una respuesta.”<sup>800</sup>

Y en este despliegue que es el poema se confirma un cuarto aspecto de la esencia especulativa del lenguaje, por cuanto que, en este despliegue, el poema trata de decirlo todo y, sin embargo, al decir, se mantiene en el horizonte de lo no-dicho y apunta al horizonte de lo indecible<sup>801</sup>. Con ello, puede comprenderse ya la afirmación de *Verdad y método* acerca de la esencia especulativa del lenguaje poético: la palabra poética, siendo *Aussage*, confirma, no obstante, la esencia especulativa del lenguaje por cuanto que es presentación que no copia el mundo, pero que dice relación al todo del ser, porque su decir mantiene lo dicho en el horizonte de lo no-dicho. En esto consistía precisamente la virtualidad de la palabra de la que Gadamer hablaba a propósito de la esencia especulativa del lenguaje: del mismo modo que no hay verdad de una sola idea, sino

<sup>799</sup> *Wer bin Ich und wer bist Du?* (1986), GW 9, 429 (QUI, 114).

<sup>800</sup> “Gedicht und Gespräch” (1988), GW 9, 343 (PD, 152): “*In der Tat scheint eine Gedicht wie ein Gespräch. Es entfaltet sich, es bricht gleichsam das ständige, schweigende Hören und setzt sich dem aus, daß ein anderer ins Wort fällt, daß ein anderes Wort fällt, wie eine Antwort.*”

<sup>801</sup> *Ibid.*

que cada idea se define en su relación con todas las demás (*Parménides*), igualmente toda palabra dicha apunta al todo del lenguaje al que pertenece. Y esto se confirma en el poema también de un modo paradigmático, en tanto que caso extremo, por cuanto que su decir apunta a una infinitud de relaciones con el todo del lenguaje al que pertenece y obliga, por tanto, a un permanente diálogo consigo mismo en el que se vayan desplegando esta infinitud de relaciones. Que esto se cumple de un modo paradigmático en el poema lo confirma el hecho de que el decir del poema pone de manifiesto una multiplicidad de relaciones: el significado de las palabras no es unilateral, sino que sólo puede comprenderse en relación con el todo de las palabras del poema, con el todo de lo que trae a la presencia con su fuerza evocativa, de lo que suena en su decir. Por eso dice Gadamer que uno no puede pretender comprender un poema con oírlo o leerlo una sola vez: el propio poema, al cual pertenece esencialmente, como decíamos, el oír, *es* un diálogo pausado y permanente que lleva tiempo<sup>802</sup>, y en este sentido, decíamos, es maduración de sentido (*Zeitigung von Sinn*). Tiene una estructura especulativa porque, al decir, exige al lector, que forma parte de él, el despliegue de determinaciones, el despliegue de significaciones que se establece en relación al todo del lenguaje al que pertenece: “También el poema –como cada palabra de la conversación– tiene el carácter de la palabra contraria, que hace que se oiga con ella justo lo que no se ha dicho, pero que está presupuesto como expectativa de sentido, que incluso el poema ha despertado –quizá sólo para romperse como expectativa.”<sup>803</sup> Así, las palabras del poema se oyen en toda su polivalencia, que es una polivalencia de significado y de sonido y sólo en el oído del lector van concretando su sentido: el lector adelanta un sentido y la palabra suena como respuesta a ese sentido presupuesto, dejando oír tanto lo que dice como lo que no, la pluridimensionalidad de las relaciones de sentido<sup>804</sup>, la fuerza evocadora de la palabra poética provocada por el sonido y el significado<sup>805</sup>. Y así, frente a la unidimensionalidad en que se sitúa la argumentación lógica, en el poema la palabra tiene lo que Paul Celan llamó la multiposicionalidad del discurso poético (*Vielstelligkeit*)<sup>806</sup>: se sitúa en multiplicidad de relaciones que, no obstante, apuntan a una unidad de sentido. De ahí que Gadamer diga que no puede confundirse multiposicionalidad polisémica (*vielsagende Vielstelligkeit*) con el mero juego de palabras, porque estos no son meros juegos de la multiposicionalidad o polivalencia de las palabras, sino que en ellos se confrontan unidades de sentido autónomas que rompen

---

<sup>802</sup> *Ibíd.*, 341 (PD, 150).

<sup>803</sup> *Wer bin Ich und wer bist Du?* (1986), GW 9, 430 (QUI, 116): “Auch das Gedicht hat –wie jedes Wort des Gesprächs– den Charakter des Gegenwortes, das mithören läßt, was gerade nicht gesagt wird, was aber als Sinnerwartung vorausgesetzt ist, ja, durch das Gedicht geweckt wird –vielleicht nur, um als Erwartung gebrochen zu werden.”

<sup>804</sup> “Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan” (1975), GW 9, 452 (PD, 118).

<sup>805</sup> “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 250 (EH, 194).

<sup>806</sup> “Dieser Sprache geht es, bei aller unabdingbaren Vielstelligkeit des Ausdrucks, um Präzision”: “Este lenguaje [el de la poesía alemana contemporánea] trata, con toda la multiposicionalidad incondicional de la expresión, de precisión”. (P. Celan, “Antwort auf eine Umfrage der Librairie Flinker, Paris (1958)”, en *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, vol. 3, p. 167). Cfr. “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 254 (EH, 197).

e interrumpen el sentido unitario del discurso poético<sup>807</sup>. Por eso Gadamer en sus interpretaciones de poesía, sobre todo de la poesía hermética de *Atemkristall*, va transitando de un sentido a otro de las palabras, estableciendo posibles relaciones de unas palabras con otras, relaciones de significado y relaciones sonoras, dejando que, en su interpretación, se haga valer esta multiposicionalidad en la que, no obstante, emerge un sentido, porque que en el poema no aparezca la palabra con la unidimensionalidad del lenguaje cotidiano (donde el interés del hablante se encuentra en que se entienda el sentido de lo dicho, desapareciendo la palabra tras lo dicho), no quiere decir que en la palabra poética no haya unidad de sentido<sup>808</sup>: “También la así llamada multiposicionalidad de las palabras se determina, como todo significado de palabras, desde la unidad de sentido que porta el todo del discurso. En ella reside la unidad del poema. Por ello puedo referirme de nuevo a Celan mismo cuando, por ejemplo en su *Meridian-Rede*, se posiciona reflexivamente frente a la tópica y dice expresamente que no puede tratarse del topos de la piedra, sino siempre sólo de esta piedra en este poema. Así, la tarea última de cada lector sigue siendo volver a hacer hablar a un texto.”<sup>809</sup> Por eso en el poema, como caso extremo, puede contemplarse el rendimiento propio del lenguaje en tanto que estructura especulativa: porque es *Aussage* que presenta un mundo, pero es *Aussage* dialógica, y, por tanto, de ella forma parte esencial el lector, el oyente, que es precisamente aquel que “hace hablar” al poema, que deja que surja el sentido del poema en su permanecer volcado hacia esa multiplicidad, haciendo que se despliegue el sentido. Por eso en el poema, como caso extremo, podemos retornar, más allá del subjetivismo moderno, al verdadero milagro del lenguaje, “a la unidad mágica de pensar y acontecer” (*zu der magischen Einheit von Denken und Geschehen*)<sup>810</sup>, porque también el poema tiene esa estructura especulativa que exige la participación, de manera que se confirma la estructura dialógica como momento esencial del lenguaje poético en tanto que *Darstellung*.

El lector, el oyente, son pues una parte esencial de la estructura expositiva del lenguaje poético, de manera que la presentación sólo es posible por mediación de ellos, en tanto que participan del poema entendido como proceso. Sin embargo, todavía podríamos preguntarnos si esta misma estructura especulativa se confirma en la palabra de quien, precisamente, hace expresa su comprensión del propio lenguaje, es decir, si el lenguaje del intérprete, que es la realización de la comprensión (de la maduración de

<sup>807</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 354 (VM 2, 341). La traducción española del fragmento no vuelca adecuadamente el término *Vielstelligkeit* y lo traslada simplemente como ‘ambigüedad’, pasando con ello por alto la referencia a Celan.

<sup>808</sup> “Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan” (1975), GW 9, 452 (PD, 118).

<sup>809</sup> “Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?” (1991), GW 9, 462 (trad. cit., p. 36 s.): “Auch die sogenannte Vielstelligkeit der Worte bestimmt sich ja, wie alle Bedeutung von Worten, aus der Sinneinheit, die das Ganze der Rede trägt. Auf ihr beruht die Einheit eines Gedichts. Hierfür kann ich mich abermals auf Celan selbst berufen, wenn er etwa in seiner Meridian-Rede der Topik mit Bedenken gegenübersteht und ausdrücklich sagt, daß es sich nicht um den Topos des Steins handeln könne, sondern immer nur dieses Steins in diesem Gedicht. So bleibt die letzte Aufgabe jedes Lesers, einen Text wieder zum Sprechen zu bringen.”

<sup>810</sup> “Philosophie und Literatur” (1981), GW 8, 253 (EH, 197).



sentido), tiene también una estructura especulativa. Aunque en la sección de *Verdad y método* en la que Gadamer aborda la estructura especulativa del lenguaje no explicita por qué la palabra del intérprete podría anular la estructura especulativa del lenguaje como noción articuladora universal de toda manifestación del lenguaje, no obstante esta problemática se deriva de la segunda sección de la obra, a saber: de la propia problemática de la hermenéutica como metodología de las ciencias del espíritu, tal y como aparece en Dilthey y, antes de él, en Schleiermacher, en quien, aun no estando presente la problemática de las ciencias del espíritu, sí que está presente el problema de la objetividad de la interpretación de textos y, en este sentido, adelanta la problemática metodológica. Como aparece problematizado en la segunda sección de la obra, tanto en la hermenéutica romántica de Schleiermacher como de la hermenéutica metodológica de Dilthey, la palabra del intérprete parece mantenerse en el esquema de pensamiento sujeto-objeto que Gadamer trata de superar con la noción de lo especulativo (en el sentido del diálogo ya perfilado), por cuanto que la interpretación, como acontecer lingüístico, no sería sino un hacer externo que no pertenecería, de suyo, al objeto interpretado: se puede y debe distinguir entre el texto en sí que estamos interpretando y la interpretación del texto, de manera que no solo no habría una unidad especulativa entre la interpretación y lo interpretado (entre la imagen y el objeto), sino que el lenguaje de la interpretación no pertenecería a la cosa misma, sino que sería un lenguaje externo a ella que trataría de extraer el sentido presente en el texto. Si esto es así, y la palabra del intérprete no es sino el resultado de un hacer externo que no debe modificar el texto mismo, entonces la estructura especulativa no se cumpliría para el caso de la palabra del intérprete.

Sin embargo, Gadamer mostrará que también la palabra del intérprete tiene esta estructura especulativa. Como en el caso de la palabra poética, cuyo lenguaje es el lenguaje del lector, del oyente, el texto objeto de interpretación no habla por sí mismo, sino que sólo accede al lenguaje por cuanto que es interpretado. En este sentido, no hay, por un lado, un texto en sí, con un sentido oculto, que, por otro lado, el lenguaje del intérprete tratara de descubrir. No hay una tal distinción entre el texto en sí y su interpretación, sino que, más bien, hay una unidad especulativa. Que esto sea así significa, por un lado, que no puede distinguirse entre el texto y su interpretación, como no puede distinguirse entre la presentación y lo presentado, de manera que, cuando tiene lugar tal distinción es, precisamente, porque no es una buena interpretación. En este sentido, la palabra del intérprete no es un medio del que nos sirvamos y que dejemos a un lado después de su uso, sino que pertenece a “la articulación interna de la cosa” (*der inneren Gliederung der Sache*), articulación que es precisamente eso a lo que llamamos sentido<sup>811</sup>. No hay, pues, un sentido en sí, sino que el sentido surge de la articulación interna del texto que produce la palabra del intérprete. Por eso, en “Texto e interpretación” afirmará que el concepto de texto se constituye como noción central de la lingüisticidad desde la noción de interpretación, como confirma la propia historia de

---

<sup>811</sup> GW 1, 477 (VM, 566).

la palabra “texto”, cuyo origen en las lenguas modernas se encuentra en el texto de las Escrituras (frente a la exégesis bíblica) y en el texto musical (frente a la interpretación que se realiza de él en el canto), que tienen su origen común en el texto de la ley romana (frente a la interpretación y la aplicación de la ley)<sup>812</sup>. En este sentido, “la palabra interpretadora es la palabra del intérprete – no es el lenguaje y el léxico del texto interpretado.”<sup>813</sup> Así, que el texto acceda al lenguaje exige la necesaria participación del intérprete, y, en esta su participación, se produce un sentido (no se encuentra un sentido previamente dado), que es la articulación de la cosa. En esta medida, el lenguaje de la interpretación pertenece de suyo al lenguaje del texto, de tal manera que la palabra del intérprete no es para el texto un hacer externo, sino un elemento esencial. Esto se confirma en que la palabra de la interpretación desaparece ella misma, haciendo aparecer el sentido del texto: como la imagen del espejo, es en su propio ser inasible, pero devuelve la imagen que se le ofrece<sup>814</sup>; el intérprete desaparece “y el texto habla”<sup>815</sup>. Por ello, decíamos, se trata de una unidad especulativa. Como dice Gadamer a propósito de sus propias interpretaciones de Celan: “una interpretación es entonces sólo correcta si al final es capaz de desaparecer del todo porque ha penetrado totalmente en la experiencia nueva del poema.”<sup>816</sup>

Sin embargo, que texto e interpretación conformen una unidad especulativa significa que, por otro lado, la distinción entre el texto y la interpretación puede hacerse, por cuanto que el texto al que se dirige la interpretación haciéndole hablar es objeto de multiplicidad de interpretaciones y puesto que, precisamente, el texto permanece como el punto de referencia fijo (*der feste Bezugspunkt*) frente a la cuestionabilidad, arbitrariedad o multiplicidad de las posibilidades interpretativas<sup>817</sup>. Por eso dice Gadamer que toda interpretación se descubre como especulativa en la medida en que el contenido del texto (el contenido de la tradición) es, en la interpretación, uno y el mismo y, sin embargo, otro<sup>818</sup>. En cada interpretación se presenta el mismo contenido textual, siendo, no obstante, distinto cada vez, por lo que la unidad de texto e interpretación implica la propia distinción, de la misma manera que veíamos que acontecía con las diferentes presentaciones (puestas en escena, interpretaciones) de las obras de teatro.

---

<sup>812</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 340 s. (VM 2, 328).

<sup>813</sup> GW 1, 477 (VM, 566): “*das auslegende Wort ist das Wort des Auslegers – es ist nicht die Sprache und das Lexikon des ausgelegten Textes.*”

<sup>814</sup> *Ibíd.*

<sup>815</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 360 (VM 2, 347).

<sup>816</sup> *Wer bin Ich und wer bist Du?* (1986), GW 9, 451 (QUI, 153): “*eine Interpretation ist nur dann richtig, wenn sie am Ende ganz zu verschwinden vermag, weil sie ganz in neue Erfahrung des Gedichts eingegangen ist.*”

<sup>817</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 340 (VM 2, 328).

<sup>818</sup> GW 1, 477 (VM, 566). Hay una errata en la traducción española del pasaje: donde dice “toda tradición es en realidad especulativa”, debiera decir “toda interpretación es en realidad especulativa” (“*Eines und dasselbe und doch ein anderes zu sein, dieses Paradox, das von jedem Überlieferungsinhalt gilt, erweist alle Auslegung als in Wahrheit spekulativ*”).

En este sentido debe entenderse, entonces, el modo como la estructura especulativa del lenguaje se cumple en la palabra interpretadora, porque si la interpretación es una parte esencial del texto, de tal modo que sólo hay texto por cuanto que hay interpretación, esta parte esencial tiene que tener de suyo una estructura dialógica. El texto aparece en la palabra interpretadora como un interlocutor al que se le lanzan preguntas, de tal manera que la palabra del intérprete es en realidad respuesta, que media entre el texto y aquel a quien se le ofrece la interpretación para la consecución de la comprensión. Con ello, la palabra del intérprete es un discurso mediador (*Dazwischenrede*) entre el texto y el lector, de modo que se introduce también en la comunicación, en el diálogo<sup>819</sup>. En esta medida, trata de superar la unilateralidad y se sitúa en una dimensión dialéctica: igual que la dialéctica filosófica trata de superar la unilateralidad del pensar representativo que se articula en enunciados, de tal manera que lleva a cabo el despliegue de las determinaciones como un hacer de la cosa misma que se produce al pensar la cosa en su consecuencia (por el camino del agudizamiento y superación de las contradicciones), así también la palabra del intérprete trata de poner de manifiesto un todo de sentido en la multiplicidad de las relaciones<sup>820</sup>. Así ocurría, como veíamos, en las propias interpretaciones de poesía que hace Gadamer. Este despliegue, que es el despliegue del sentido, debe entenderse desde la unidad de todas las interpretaciones, que, siendo distintas, no pueden, no obstante, comprenderse sin su remisión al todo de las interpretaciones y, en última instancia, a la unidad de todas ellas con el texto al que pertenecen. Como la unidad de las determinaciones, como la unidad de las ideas, tiene también lugar la unidad de las interpretaciones como un despliegue desde el texto. Esto implica también la virtualidad de la palabra, puesto que una palabra, en este caso, la palabra interpretadora, no se da sola, sino que se da en el horizonte de múltiples cosas no dichas y que están por decir. Por eso Gadamer insiste, a este propósito, en la distancia con respecto a la noción de lo especulativo-dialéctico en Hegel: no hay una superación de las unilateralidades en un saber absoluto, porque este saber es de suyo imposible. Siempre cabe una interpretación más, es decir, siempre cabe una respuesta más: no hay posibilidad de contemplar la cosa desde la perspectiva de la eternidad, porque cada interpretación es siempre una perspectiva diferente sobre la cosa<sup>821</sup>.

De este modo Gadamer muestra la estructura especulativa del lenguaje tanto en la palabra poética como en la palabra del intérprete, y esta estructura se encuentra en una estructura dialógica de la que el lector o el intérprete forman parte y cuya finalidad última es la maduración de sentido, es decir, la comprensión de lo dicho. En ello estriba, en última instancia, el rendimiento propio del lenguaje. De hecho, es notorio que así lo subrayara continuamente en su confrontación con Derrida: todo decir implica un querer

---

<sup>819</sup> "Text und Interpretation" (1984), GW 2, 351 (VM 2, 338).

<sup>820</sup> GW 1, 475 (VM, 564).

<sup>821</sup> *Ibid.*, 476 s. (VM, 565).

ser comprendido, pues, en caso contrario, ni siquiera abriríamos la boca<sup>822</sup>. En este sentido, el lenguaje, en tanto que presentación dialógica, lleva siempre consigo un intento de entendimiento. Por ello, la noción de comprensión se tornará clave para elucidar el rendimiento ontológico del lenguaje como presentación dialógica en la hermenéutica gadameriana.

---

<sup>822</sup> “Und dennoch: Macht des Guten Willens”, en Ph. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, Múnich, Fink, pp. 59-61, aquí: 59 (traducción española de Antonio Gómez Ramos en A. Gómez Ramos (coord.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Cuaderno Gris, 3 (1998), pp. 45-47, aquí: 45).

### ***II.3. Comprender y acontecer, verdad y ser: segundo rendimiento ontológico de la noción de Darstellung***

*“No es justamente tanto nuestro hacer como lo que acontece con nosotros cuando el pensar nos lleva al camino del pensar.”*<sup>823</sup>

Con estas palabras explica Gadamer el título que había elegido para su gran obra antes de decidirse por el título definitivo: *Verstehen und Geschehen*, comprender y acontecer, podrían haber sido, en efecto, las palabras que encabezaran la obra de Gadamer en lugar de *Verdad y método*. Explica Grondin que si Gadamer no se decidió finalmente por el primer título fue porque recordaba mucho al *Glauben und Verstehen* de Bultmann y prefirió que recordara, más bien, a la biografía de Goethe (*Dichtung und Wahrheit*)<sup>824</sup>. Sin embargo, eso no obsta para que la noción de la comprensión como acontecer articule de hecho la concepción fundamental de una hermenéutica que, como dice Gadamer en continuidad con el proyecto kantiano, y subrayando así que la suya es una labor filosófica fundamental (aunque no desarrollada sino como boceto en la tercera parte de *Verdad y método*), precisamente trata de poner al descubierto las condiciones de posibilidad de la comprensión<sup>825</sup>. Así, puede decir Damir Barbarić que en la obra gadameriana hay algo que habla a favor de considerar el acontecer como el punto central de la fundamentación de un verdadero universo hermenéutico, fundamentación que se construye a partir de una convincente crítica de la pretensión universal de la metodología científica<sup>826</sup>. Y es que, en efecto, esa noción de comprensión, cuyas condiciones de posibilidad la hermenéutica gadameriana, en tanto que proyecto filosófico (es decir, en tanto que proyecto ontológico), trata de poner al descubierto, precede y está presupuesta en todo comportamiento subjetivo, incluido el proceder científico, pues, en continuidad con lo expuesto por Heidegger en la analítica existencial del *Dasein*, la comprensión es, más bien, el modo de ser del *Dasein* mismo<sup>827</sup>, es decir, un existencial. Y esta comprensión que precede a todo comportamiento subjetivo no puede, a su vez, ser un comportamiento subjetivo, siendo como es su condición de posibilidad, de manera que sólo puede determinarse como acontecer. Y si de la comprensión sólo puede decirse que acontece es precisamente porque la comprensión sigue la misma lógica que todo diálogo que, según hemos visto, está más allá de todo comportamiento subjetivo, puesto que todo diálogo no hace sino seguir el hacer de la

---

<sup>823</sup> “Die Kehre des Denkens” (1985), GW 10, 75 (CH, 374): “*Es ist eben nicht unser Tun so sehr, als das, was mit uns geschieht, wenn uns das Denken den Weg des Denkens führt.*”

<sup>824</sup> J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, ed. cit., p. 319 (trad. cit., p. 374).

<sup>825</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 439 s. (VM, 11 s.). Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §31.

<sup>826</sup> D. Barbarić, “Geschehen als Übergang”, en G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübinga, Mohr (Paul Siebeck), 2000, pp. 63-83, aquí: 63. En esta centralidad de la noción de comprensión se encuentra, como también subraya Barbarić, una cercanía al pensar heideggeriano. Cfr. *Sein und Zeit*, §75, p. 389 (trad. Gaos, p. 419 s.). Gaos traduce *geschehen* por “gestarse”, en lugar de por “acontecer”.

<sup>827</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 440 (VM, 12).

cosa (*Tun der Sache*), de manera que, como en el caso del juego, lo que rige no es la subjetividad, sino la cosa misma. Por eso es la dialéctica de la pregunta y la respuesta la que determina la comprensión como un acontecer<sup>828</sup>, puesto que, según hemos visto, con la noción de diálogo, noción en la que Gadamer encuentra el punto de anclaje de una universalización del rendimiento propio de la noción de juego, se supera un esquema de pensamiento que, partiendo del sujeto, hace de las cosas objetos, puesto que en el diálogo se universaliza el modo de participación propio de la obra de arte. En efecto, según hemos visto, la estructura expositiva de la obra de arte se articula como “*Darstellung für...*”, es decir, que tiene como uno de sus momentos esenciales, como un momento de su ser mismo, al espectador, pues es el espectador el que hace del juego una obra, el que permite la *Verwandlung ins Gebilde*, no como un comportamiento subjetivo, sino como una participación en un proceso que escapa a su control pero del que él es parte esencial, entregándose enteramente a él, con completo olvido de sí. Este mismo modo de participación como momento esencial del juego expositivo, que analizábamos poniendo de relieve el rendimiento de la voz media como un intento por superar el esquematismo sujeto-objeto, queda universalizado a propósito de la noción de diálogo, puesto que con el giro hacia el lenguaje se produce el giro de la hermenéutica hacia la ontología: el lenguaje, que es presentación, cuyo rendimiento propio es, según veíamos en la primera parte de nuestra investigación, la *alétheia* en tanto que manifestabilidad y, por tanto, inteligibilidad del ser (dada la mutua pertenencia de presentación y presentado, de *Bild* y *Urbild*) tiene su modo de realización en el diálogo, lo cual apunta a la estructura expositiva del lenguaje como una estructura dialéctica (confirmada también en la poesía y en la palabra del intérprete), que tiene al hablante-oyente como un momento esencial. Sin embargo, esta estructura dialéctica del lenguaje aparece por primera vez en *Verdad y método*, como ya poníamos de relieve, no en la tercera parte en la que se produce ese giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje, sino, precisamente, al final de la segunda parte, es decir, al final del capítulo sobre la experiencia (ese que Gadamer dice que es el capítulo central de su hermenéutica) y, en concreto, para tematizar la lógica de la comprensión. Que sea precisamente en la tematización de la comprensión donde aparezca el lenguaje en tanto que diálogo es algo que merece ser pensado en toda su consecuencia. En primer lugar, si la comprensión es, en tanto que existencial, un modo de ser del *Dasein* mismo que es previo y está presupuesto en cualquier comportamiento subjetivo, y, por tanto, en todo proceder científico, y la comprensión sigue el modo de realización del diálogo, es porque el lenguaje, que se realiza siempre en el diálogo, caracteriza el proceder del pensamiento en general (como hemos visto a propósito de Platón y Hegel), de manera que toda comprensión se realiza siempre lingüísticamente. En segundo lugar, no sólo toda comprensión es en sí misma lingüística, sino que, además, es un rendimiento propio del lenguaje, pues todo lenguaje es siempre, como decía en “Poema y diálogo”, *Zeitigung von Sinn*, maduración de sentido. Finalmente, si la comprensión sigue el

---

<sup>828</sup> GW 1, 476 (VM, 565).

modo de realización del diálogo, entonces este existencial, previo a todo comprender óntico (a toda ciencia), se encuentra más acá de, es anterior a, todo esquematismo sujeto-objeto, por cuanto que el diálogo se produce siempre como un acontecer en el que se ve envuelto el que comprende. Y es precisamente esta característica de la comprensión como acontecer la que Gadamer trata de perseguir, y cuya centralidad para su pensamiento se pone de manifiesto en el primer título pensado para *Verdad y método*. Por eso, será analizando la noción de comprensión a la luz de la noción de diálogo como entenderemos en qué sentido todo comprender es un acontecer y como extraeremos un segundo rendimiento ontológico de la noción de *Darstellung* que arrojará luz sobre la trabazón interna de ser y verdad.

### **1. Comprender y acontecer: la dialéctica de la pregunta y la respuesta**

Probablemente como con respecto a otras temáticas, los escritos gadamerianos, incluido *Verdad y método*, adolecen de falta de sistematicidad a propósito de la cuestión de la comprensión. Es claro que esta noción es el concepto clave de la segunda parte de *Verdad y método*, que trata de extender la pregunta por la verdad a la comprensión y, por lo tanto, a las ciencias del espíritu, que, desde Dilthey, definían con este concepto su especificidad desde su dicotomía con respecto a las ciencias naturales: la comprensión frente a la explicación, *Verstehen* frente a *Erklären*. Esta extensión de la noción de verdad a la comprensión obliga a Gadamer a realizar el mismo movimiento del pensar que en las otras dos partes de su libro, haciendo en primer lugar un recorrido histórico, una actualización, de la cuestión, para luego posicionarse con respecto a él. Así como ocurría, según veíamos, a propósito de la obra de arte y del lenguaje en la primera y tercera parte del libro respectivamente, también en la segunda parte del libro se hará un recorrido histórico de la valencia de la comprensión para desvincularlo de la noción de método y vincularlo a la noción de verdad. De ahí, sin duda, el título finalmente elegido para la obra. De hecho, esta desvinculación de la metodología y esta vinculación a la verdad tienen todo que ver con el primer título pensado para la obra, por cuanto que ambos se condensan en el acontecer de la comprensión: la imposibilidad de que la comprensión tenga lugar como consecuencia de la aplicación de un método propio que sería, precisamente, el método hermenéutico (como había pensado el historicismo, deriva decimonónica del pensamiento moderno y, por lo tanto, de la hipóstasis del sujeto) y la adscripción a una noción de verdad alejada de todo proceder metódico objetivante son consecuencia de que toda comprensión sea siempre un acontecer. Ahora bien, a pesar de que esto pueda ser algo manifiesto en la lectura de la segunda parte de la obra, así como en otros escritos, lo cierto es que si uno recorre las afirmaciones realizadas por Gadamer a propósito de la comprensión se encontrará con una multiplicidad de significados que exige un esfuerzo no pequeño si se intenta sistematizar. Lo que vamos a apostar por defender aquí es que todos estos significados, que, como afirma Grondin, apuntan al fenómeno de la comprensión, siguiendo a Heidegger, como “la forma originaria de realización del *Dasein*” (*die ursprüngliche*

*Vollzugsform des Daseins*)<sup>829</sup>, pueden sistematizarse desde la intelección de la comprensión como diálogo, es decir, desde la lógica de la pregunta y la respuesta que le subyace, por cuanto que, según veíamos, es precisamente la dialéctica de la pregunta y la respuesta la que determina todo comprender como un acontecer. Por eso vamos primero a analizar la lógica de la pregunta y la respuesta para tratar después de reunir todas las afirmaciones gadamerianas a propósito de la comprensión en torno a la noción de acontecer.

Lo que en un primer momento Gadamer trata de poner de manifiesto al analizar la lógica de la comprensión es precisamente aquello que caracterizaba también en un primer momento el diálogo platónico: la ruptura con esas opiniones aceptadas que detentan cierto poder en nuestra concepción del mundo, puesto que se hacen valer como opinión general, es decir, la ruptura con la *dóxa*. Y esta ruptura se hace posible, precisamente, sobre el espacio de apertura que posibilita la pregunta. Por eso, decíamos, todo diálogo se inicia con una pregunta, de tal manera que la búsqueda que se inicia en toda conversación sólo puede tener lugar sobre la base de la *docta ignorantia*, del reconocimiento de un no-saber. De ahí la preeminencia de la pregunta, pues la pregunta es precisamente lo que abre el espacio del diálogo y, en esta medida, de la comprensión, de manera que la pregunta se convierte en presupuesto de toda comprensión: sólo se comprende allí donde hay apertura. Esta apertura es la apertura del diálogo que es un camino a seguir, pues la pregunta indica un sentido, una dirección (*Richtungssinn*) en la que tiene que ir la respuesta<sup>830</sup>. Que esto se cumple en todo diálogo es evidente, por lo menos en todo diálogo efectivo que se encuentre en pos de la cosa misma, como en el caso del diálogo platónico. Pero en qué medida *la pregunta va por delante*<sup>831</sup> también en el proceso de la comprensión es algo que precisa elucidación.

Si el modo de realización del lenguaje es el diálogo, eso quiere decir que cualquier proposición sólo puede ser comprendida a la luz del diálogo al que pertenece, y si todo diálogo comienza con una pregunta, entonces cualquier proposición sólo puede ser comprendida a la luz de esta pregunta que es la que impulsa el diálogo. Cualquier proposición, por tanto, sólo adquiere sentido a la luz de la pregunta, puesto que la pregunta es la que indica la dirección (*Richtungssinn*) en que ha de ser comprendida cualquier afirmación o negación. Esto quiere decir, en el caso de los textos, que sólo pueden ser comprendidos como una entre tantas respuestas posibles a una pregunta previa<sup>832</sup>. Por ello, en un principio, quien trate de comprender un texto sólo puede comprenderlo desde la pregunta, que es la que indica el sentido en que debe ser comprendido.

---

<sup>829</sup> *Ibíd.*, 264 (VM, 325). En cursiva en el original. Cfr. J. Grondin, "Gadamer's Basic Understanding of Understanding", en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Hans-Georg Gadamer*, ed. cit., pp. 36-51, aquí: 36.

<sup>830</sup> GW 1, 368 (VM, 439).

<sup>831</sup> *Ibíd.*, 369 (VM, 440).

<sup>832</sup> *Ibíd.*, 375 (VM, 448).



El mismo Gadamer reconoce que a este respecto sólo puede retrotraerse a Robin George Collingwood, quien en su *Autobiografía* desarrolló la “lógica de la pregunta y la respuesta”<sup>833</sup>, según la cual sólo se comprende un texto si se ha comprendido la pregunta a la que da respuesta, de manera que la tarea del intérprete se encontraría, precisamente, en tratar de reconstruir la pregunta histórica a la que un texto da respuesta, de manera que cualquier crítica a un texto sería pura pantomima, puesto que nunca se estaría realizando desde la pregunta real a la que da respuesta. Con ello, Collingwood se estaría posicionando contra el ejercicio de la discusión de *statesments* típico del sistema universitario inglés, pues, a pesar de ser un ejercicio que puede desarrollar la agudeza mental, con él no se alcanza la comprensión textual, pues toda comprensión exige que el texto sea considerado *adecuado* a la pregunta que le precede. Esto es a lo que Gadamer llama el prejuicio (*Vorurteil*) o la “anticipación de la perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*)<sup>834</sup>: un texto sólo puede comprenderse si se presupone que constituye una unidad de sentido, no sólo por expresar perfectamente una opinión, sino porque es la perfecta y completa verdad (*die vollkommene Wahrheit*)<sup>835</sup>. Para Collingwood aquí se encontraría la clave del conocimiento histórico: la comprensión del curso de los acontecimientos se encontraría en la reconstrucción de la pregunta a la que dan respuesta, es decir, de los planes proyectados por los actores de estos acontecimientos. Así, por ejemplo, podemos reconstruir el sentido de la batalla de Trafalgar siguiendo el curso de los acontecimientos: puesto que Nelson fue quien venció en la batalla, reconstruir el curso de los acontecimientos significaría reconstruir los planes proyectados por Nelson, de manera que el sentido de los acontecimientos coincidiría aquí con el sentido proyectado por el autor de dichos acontecimientos. Según esta lógica, es evidente que, a la luz de cómo transcurrió la batalla, no podemos reconstruir los planes del enemigo<sup>836</sup>. Sin embargo, el sentido del acontecimiento y el sentido de un proyecto humano de actuación sólo pueden coincidir en el caso de que efectivamente los acontecimientos concuerden con los proyectos humanos: un supuesto que, dice Gadamer, no podemos aceptar, fundamentalmente porque en general el modo como se desarrollan los acontecimientos nos hace cambiar constantemente nuestros planes y nuestras expectativas<sup>837</sup> y, en este sentido, no sabemos si, en el ejemplo de Collingwood recogido por Gadamer, el curso de la batalla de Trafalgar coincidía realmente con los planes de Nelson. Lo más probable es que los acontecimientos no coincidieran plenamente con lo planificado por Nelson y que fueran los planes del enemigo o sucesos de otra índole que no dependieran de proyectos humanos (como sucesos

---

<sup>833</sup> R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Londres/Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1939, pp. 29-43 (hay traducción española de Jorge Hernández Campos editada en México, Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 37-50). La traducción alemana apareció con el título *Denken* en Stuttgart, Koehler Verlag, 1955, pp. 30-43 e incluye una introducción de Gadamer.

<sup>834</sup> GW 1, 376 (VM, 448). La traducción española vuelca aquí *Vollkommenheit* por ‘totalidad’, aunque en la aparición anterior de este supuesto de la comprensión lo había traducido por ‘perfección’ (cfr. VM, 363 s.).

<sup>835</sup> *Ibíd.*, 299 s. (VM, 363 s.).

<sup>836</sup> *Ibíd.*, 376 (VM, 449).

<sup>837</sup> *Ibíd.*, 377 (VM, 450).

naturales o acciones no proyectadas a las que llamamos accidentes) los que determinarían también el curso de los acontecimientos. Para explicar esto, Gadamer recurre al ejemplo del consejo de guerra antes de la batalla de Austerlitz, tal y como lo ilustra Tólstoi en *Guerra y paz*: los estrategas discuten todas las posibilidades mientras el comandante Kutúsov cabecea y, sin embargo, la noche antes de la batalla se pasea entre sus tropas y espera serenamente lo que le depare el destino. Sin embargo, el zar decide atacar, contra el consejo de Kutúsov, y eso les lleva a la derrota frente a Napoleón. Dice Gadamer que es Kutúsov y no los estrategas quien verdaderamente está más cerca de la realidad: espera el transcurso de los acontecimientos para actuar y no trata de doblegar el destino a su estudiada planificación. Por eso el peligro del intérprete de la historia es hipostasiar las intenciones y los planes de los actores reales de la historia<sup>838</sup>. Y si aplicamos esto a la comprensión de textos, entonces, así como los acontecimientos históricos no pueden comprenderse a la luz de los planes de los actores reales de la historia, igualmente los textos no pueden comprenderse a la luz del sentido pretendido por el autor, como había sostenido el historicismo, duramente criticado por Gadamer en su actualización de la hermenéutica al inicio de la segunda parte de *Verdad y método*<sup>839</sup>: porque el sentido de un texto, como señalaba Chladenius, sobrepasa las intenciones del autor<sup>840</sup>, la tarea de la comprensión se dirige al sentido del texto mismo<sup>841</sup>. La tarea de reconstruir el sentido pretendido por el autor sería, entonces, una tarea reducida, que es precisamente la que se propone el historicismo en su intento por imitar el modo de proceder de las ciencias naturales e intentando cumplir con ello con el ideal de conocimiento según el cual hemos comprendido verdaderamente un proceder cuando somos capaces de reproducirlo artificialmente<sup>842</sup>.

Entonces, ¿en qué consiste la tarea del intérprete y cómo podemos comprender verdaderamente un texto si la comprensión no tiene que ver con la pregunta a la que

---

<sup>838</sup> *Ibíd.*, 377 (VM, 449). Apunta Gadamer que se puede legitimar la propuesta de Collingwood desde la Filosofía de la Historia hegeliana, por cuanto que esta supone una iniciación en los planes del espíritu universal (*Weltgeist*) y, desde este saber iniciado (*eingeweihtes Wissen*), puede distinguir a ciertos individuos como histórico-universales (*weltgeschichtlich*), es decir, como individuos en los que se daría una coincidencia real entre sus pensamientos y el sentido histórico-universal de los acontecimientos, una coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo. Sin embargo, esta doctrina hegeliana no puede aplicarse al conjunto de la historia, constituida por un entramado infinito de motivaciones y que sólo ocasionalmente encuentra la claridad de la conformidad a plan de un individuo concreto. Cfr. GW 1, 377 (VM, 450).

<sup>839</sup> *Ibíd.*, 177 ss. (VM, 225 ss.).

<sup>840</sup> Para Chladenius, la norma para la comprensión de un libro “no es la opinión del autor. Pues «porque los hombres no pueden abarcarlo todo, sus palabras, discursos y escritos pueden significar algo que ellos mismos no han querido decir o escribir» y, consecuentemente, «al intentar comprender sus escritos, se pueden pensar, y con razón, cosas que no se le habían ocurrido al autor.»” (“*Die Norm für das Verständnis eines Buches sei keineswegs die Meinung des Autors. Denn »weil die Menschen nicht alles übersehen können, so können ihre Worte, Reden und Schriften etwas bedeuten, was sie selbst nicht willens gewesen zu reden oder zu schreiben«, und folglich »kann man, indem man ihre Schriften zu verstehen sucht, Dinge, und zwar mit Grund dabey gedenken, die denen Verfassern nicht in Sinn kommen sinn«.*”) Cfr. GW 1, 187 (VM, 237). Véase también GW 1, 301 (VM, 366): “No sólo ocasionalmente, sino siempre sobrepasa el sentido de un texto a su autor.” (“*Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor*”).

<sup>841</sup> *Ibíd.*, 378 (VM, 450).

<sup>842</sup> *Ibíd.*, 379 (VM, 451).

pretendía contestar el autor y, por lo tanto, con el sentido que quería darle el autor? Ocurre aquí como en el caso del diálogo: así como el intercambio de preguntas y respuestas no viene determinado por la subjetividad de los hablantes, sino por el hacer de la cosa misma, igualmente la comprensión no está determinada por una metodología determinada. La incapacidad de determinación por parte del sujeto es aquí doble: por una parte, el sentido del texto, como decimos, escapa a las pretensiones del autor (como, en el caso del proceder histórico, los acontecimientos escapan a la planificación), de manera que no es el autor el que, como subjetividad, da una respuesta controlada a la pregunta a la que responde, sino que, como en el caso del diálogo, el texto sólo es resultado de un hacer de la cosa misma, de un pensar la cosa en su consecuencia que escapa a todo intento de control; por otra parte, quien comprende no puede dirigirse al texto intentado reconstruir la pregunta a la que pretendía contestar el autor y, por lo tanto, intentando reproducir a su vez un proceder subjetivo, que sería el proceder del autor, lanzando sus preguntas al texto o a la tradición. Esto último, a su vez, tiene un fundamento doble: al residir el sentido del texto en el texto mismo y no en las intenciones del autor, el texto mismo escapa a cualquier intento de ser comprendido desde las intenciones del autor, de manera que comprender un texto no es en ningún caso comprender al autor; por otra parte, la comprensión del texto mismo, como la comprensión de la cosa misma en el caso del diálogo, no puede ser resultado de un proceder subjetivo-metódico, como si el intérprete pudiera controlar los hitos del camino de reconstrucción del sentido hasta alcanzar la pregunta a la que daría respuesta el texto, como si, por ejemplo, recorriendo los acontecimientos de la batalla de Trafalgar pudiéramos reconstruir su sentido alcanzando los planes de Nelson. Ni el autor controla el sentido del texto ni quien comprende puede empezar a reconstruir la pregunta del texto o del acontecimiento histórico preguntando al texto y dirigiendo un hacer inquisidor hacia él. Como en el caso del diálogo, cuyo transcurso escapa al intento de control por parte de los hablantes, que se entregan a él enteramente con un completo olvido de sí, igualmente ocurre en el caso de la comprensión, que, como decíamos, no es más que un rendimiento del lenguaje mismo que tiene su modo de realización en el diálogo: no es el intérprete, el que trata de comprender, el que dirige *sus* preguntas al texto o a la tradición. Lo que tiene lugar en el proceso de la comprensión es, más bien, que el que trata de comprender se olvida también de sí como resultado de una entrega plena a aquello que trata de comprender y esta entrega plena se produce también por una pregunta, que no es una pregunta planteada por el sujeto, por quien trata de comprender, al texto o a la tradición, sino que ocurre más bien al contrario: quien comprende resulta ser el preguntado, de tal manera que son el texto o la tradición quienes plantean la pregunta. Por eso dice Gadamer que toda comprensión comienza cuando algo nos habla<sup>843</sup> y, por ello, se produce una inversión de la relación entre pregunta y respuesta: es la propia opinión de quien trata de comprender la que es puesta en cuestión y, por lo tanto, la que es expuesta a la apertura de la pregunta<sup>844</sup>. La tarea de

---

<sup>843</sup> *Ibíd.*, 304 (VM, 369).

<sup>844</sup> *Ibíd.*, 379 (VM, 452).

la comprensión, por lo tanto, se encuentra en un intento por responder a esta pregunta planteada y, para ello, aquí sí, quien comprende busca reconstruir la pregunta de la que el texto trata de ser una respuesta. Con ello se ha producido una transformación de la dialéctica de pregunta y respuesta, puesto que no se trata de responder a algo así como a una pregunta originaria, en el contexto en el que tuvo su origen, como si todo texto o todo acontecer histórico hubiera de ser comprendido en relación con el contexto en que tuvo lugar y sólo en relación a él. Y si se ha producido una transformación es porque quien comprende, el intérprete, no se comporta ante el texto o la tradición como un sujeto frente a un objeto que tratara de reproducir artificialmente un proceso. Si son el texto o la tradición los que plantean la pregunta al intérprete, entonces, por una parte, el propio intérprete pasa a formar parte de la propia dialéctica, de manera que no es aquí posible ningún comportamiento objetivo (*objektiv*) porque el intérprete es un momento esencial de la comprensión como el hablante es un momento esencial del diálogo y el espectador es un momento esencial de la obra de arte. Pero, por otra parte, si son el texto o la tradición los que plantean la pregunta, entonces frente a cada intérprete el texto planteará una pregunta y cada intérprete buscará responder a ella de una manera, de modo que todo intento de comprensión supondrá una actualización diferenciada del sentido del texto y la tradición: como en el caso de la temporalidad de la obra de arte, que es la *parousía*, como un estar plenamente presente en lo diferente, también aquí el sentido del texto se hace plenamente presente cada vez de un modo diferente. Como veíamos a propósito de la teología de Bultmann y Barth: el texto, como la palabra divina, tiene pretensión de validez para todo presente, está dirigido a cada creyente, a cada intérprete. Por eso, a una verdadera comprensión “le pertenece recuperar los conceptos de un pasado histórico de tal manera que, al mismo tiempo, incluyan también nuestro propio concebir.”<sup>845</sup> En este sentido, recupera Gadamer el modelo de lo clásico, cuya temporalidad es, precisamente, la intemporalidad, porque produce en sí mismo una continua mediación entre pasado y presente, superando en sí mismo toda distancia histórica<sup>846</sup>, interpelando a cada presente. Así, es desde esta dialéctica de la pregunta y la respuesta, según la cual el texto plantea una pregunta al intérprete, de tal manera que toda comprensión implica al intérprete como un momento esencial, desde donde pueden sistematizarse el resto de afirmaciones que Gadamer realiza con respecto a la comprensión, pues con ello puede entenderse por qué dice que es esta dialéctica la que determina la comprensión como un acontecer y qué quiere decir que la comprensión sea un acontecer.

En primer lugar, la comprensión es un acontecer, por así decir, visto desde el punto de vista de quien comprende porque, al ser el intérprete el preguntado, no es él quien la dirige metódicamente, y, por tanto, la comprensión “*no puede pensarse como una acción de la subjetividad, sino como entrada en un acontecer de la tradición*, en el que

---

<sup>845</sup> Ibid., 380 (VM, 453): “Zum wirklichen Verstehen gehört dagegen, die Begriffe einer historischen Vergangenheit so wiederzugewinnen, daß sie zugleich unser eigenes Begreifen mit enthalten.”

<sup>846</sup> Ibid., 295 (VM, 359).

pasado y presente están en continua mediación.”<sup>847</sup> Como en el caso de la obra de arte y del diálogo, la comprensión no es, de suyo, un hacer del sujeto, sino que, así como el espectador y el hablante forman parte esencial de lo que allí tiene lugar, de tal manera que, como decíamos, sólo hay obra de arte si hay espectador (aunque, de hecho, no haya nadie allí para mirarla) y sólo hay lenguaje allí donde hay un oyente (aunque, de hecho, no haya nadie que lo oiga), espectador y hablante-oyente que forman un momento del ser mismo de la obra o del lenguaje, igualmente la comprensión no puede ser pensada como un hacer de la subjetividad, sino como un momento esencial del acontecer histórico. Y si esto es así, eso quiere decir que la propia comprensión es un acontecer, no un proceder subjetivo, puesto que, como en el caso de la *theoría* a propósito de la obra de arte y como en el caso del diálogo, la participación en el acontecer histórico o textual sólo es posible si se produce una entrega plena, con completo olvido de sí, al hacer de la cosa misma. Tal y como lo explicábamos a propósito del juego, este modo de participación implica una superación del esquema sujeto-objeto y un auge del sentido medial: igual que el jugador no dirige el juego, sino que participa de un acontecer, sin ser él el sujeto de ese acontecer, del mismo modo quien comprende pasa a formar parte esencial de aquello que trata de comprender, sin ser el sujeto, y es parte esencial porque, del mismo modo que no hay juego sin jugadores, igualmente la comprensión es un momento esencial de aquello que se trata de comprender. Es esta entrega plena a un acontecer que escapa a la subjetividad y nos implica como un momento esencial de un proceso que escapa a nuestros intentos de control la que tiene lugar cuando tratamos de responder a la pregunta que el texto o la tradición nos plantean a cada uno de nosotros: nos introducimos en un proceso de tal manera que nos olvidamos por completo de nosotros y sólo seguimos las implicaciones de la cosa misma.

Seguir las implicaciones de la cosa misma, con completo olvido de sí, implica, por otra parte, un segundo sentido de la comprensión como acontecer, puesto que si la comprensión supone la entrada en, la entrega a, un acontecer de la tradición y no una acción de la subjetividad, entonces la comprensión no puede ser producto de un hacer metódico, sino un proceso que escapa a la subjetividad y que tiene el mismo modo de ser que el acontecer del que forma parte. Si la comprensión es una entrada en un

---

<sup>847</sup> *Ibíd.*, 295 (VM, 360): “*Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.*” (En cursiva en el original).

La traducción española vuelca *Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen* por “un desplazarse uno mismo en un acontecer de la tradición”. Esta traducción está sin duda condicionada por el contexto de aparición de la frase, puesto que Gadamer acaba de afirmar que hay que reconocer movilidad histórica no sólo en el acontecer de la historia, sino también en su comprensión. Sin embargo, traducir *Einrücken* como ‘desplazamiento’ implicaría una movilidad de la comprensión dentro del acontecer histórico, como si el intérprete oscilara de un lado para otro en el acontecer, es decir, como si la comprensión supusiera introducirse en el acontecer histórico y poder moverse uno mismo dentro de él. Considero, no obstante, que el término *Einrücken* tiene aquí el sentido militar que es, precisamente, la primera acepción de su significado: la entrada o la marcha sobre un lugar. El acontecer de la historia y la comprensión de la historia comparten una misma movilidad porque suponen, ambos, una actualización, una mediación constante de pasado y presente, un modo de ser no estático, según trataremos de esclarecer en lo que sigue, precisamente como consecuencia de la consideración de la comprensión como un momento del acontecer histórico.

acontecer de la tradición, de tal manera que se produce una entrega plena, entonces la propia comprensión pasará a formar parte de ese acontecer, compartiendo, con ello, su propio modo de ser. Y la tradición, dirá Gadamer, está dirigida por el principio de la historia efectual (*Prinzip der Wirkungsgeschichte*)<sup>848</sup>. Eso quiere decir que la historia no sólo está constituida por determinados acontecimientos, sino también por los efectos de dichos acontecimientos. Como reconoce Gadamer, este principio no es nuevo en sí mismo, puesto que ya había sido subrayado por Hermann Grimm y Gundolf, entre otros. Lo que sí que supondrá un nuevo planteamiento es la consideración de estos efectos como principio de toda conciencia histórica<sup>849</sup>, es decir, que dado que la comprensión forma parte del acontecer histórico, del acontecer de la tradición, la propia comprensión será un proceder expuesto a los efectos de la historia (*ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang*)<sup>850</sup>. Esto quiere decir que la propia comprensión es un efecto de la historia<sup>851</sup> y, por lo tanto, en tanto que efecto, no es un hacer de la subjetividad, sino un acontecer que escapa a la propia subjetividad, y además, también en tanto que efecto, la comprensión misma forma parte de la historia de los efectos. Ambas consecuencias caracterizan a la comprensión como un acontecer: es un acontecer tanto desde el punto de vista de quien comprende, que no controla el proceso, puesto que es un efecto de la historia misma, como desde el punto de vista de lo comprendido, pues la comprensión misma pasa a formar parte del entramado de los efectos de la historia (*die wirkungsgeschichtliche Verflechtung*)<sup>852</sup>. Con ello se confirma aquí la estructura de pertenencia dialógica, tal y como la habíamos visto, pues quien comprende forma parte de lo comprendido<sup>853</sup>. Por eso dirá Gadamer en el “Prólogo” a la segunda edición de *Verdad y método* que sus investigaciones tratan de mostrar lo común a todas las formas de comprensión: “que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo hacia un «objeto» dado, sino que pertenece a la historia efectual, es decir, al ser de lo que es comprendido”<sup>854</sup>. Ello quiere decir, por parte de lo comprendido, que el efecto que es la comprensión, al pasar a formar parte del acontecer de lo comprendido, transforma lo comprendido, transforma la propia historia, como un efecto más de ella. Puesto que los textos, la tradición, se dirigen inquisidoramente al intérprete y este busca dar una respuesta a la pregunta que la tradición le plantea, cada comprensión supondrá una actualización de una posibilidad histórica de lo comprendido<sup>855</sup>. En este sentido hay que entender que la comprensión se muestra no

---

<sup>848</sup> Ibid., 305 ss. (VM, 370).

<sup>849</sup> Ibid., 305 (VM, 370).

<sup>850</sup> Ibid. Véase también “Vom Zirkel des Verstehens” (1959), GW 2, 65 (VM 2, 70). La traducción de *ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang* trata de recoger aquí el mismo sentido que la de la conciencia expuesta a los efectos de la historia que tomamos de Ricœur. Cfr. *supra* nota 748.

<sup>851</sup> GW 1, 306, 346 (VM, 371, 414).

<sup>852</sup> Ibid., 306 (VM, 371).

<sup>853</sup> Ibid., 345 (VM, 413 s.).

<sup>854</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 441 (VM, 13 s.): “*daß Verstehen niemals ein subjektives Verhalten zu einem gegebenem >Gegenstand< ist, sondern zur Wirkungsgeschichte, und das heißt: zum Sein dessen gehört, was verstanden wird.*”

<sup>855</sup> GW 1, 379 (VM, 451 s.).

sólo como un acontecer<sup>856</sup>, sino también como un momento del acontecer<sup>857</sup>. Con ello, hay que considerar la comprensión no sólo desde el punto de vista de quien comprende, sino también desde el punto de vista de lo comprendido: es un acontecer en tanto que escapa a todo comportamiento subjetivo, más allá de nuestro querer y nuestro hacer<sup>858</sup>, y es un momento del acontecer mismo que es la propia tradición, la propia historia, en tanto que pertenece a la historia efectual de lo comprendido.

En este sentido, la dialéctica de la pregunta y la respuesta permite también esclarecer la comprensión como un momento del acontecer. En efecto, si la comprensión comienza siempre porque algo nos habla, porque una pregunta rompe aquello en lo que estamos y con lo que nos identificamos, y la comprensión consiste en un seguir preguntando como parte del intento por responder a la pregunta que la tradición nos plantea, eso quiere decir que tanto la pregunta como la respuesta están dotadas de una particularidad radical. Una pregunta se dirige a alguien, pero no una pregunta universal, sino que en cada comprensión se produce una actualización de la pregunta, de ahí que la pregunta reconstruida a la que un texto da respuesta se convierta en la pregunta que nos plantea a nosotros la tradición: “la reconstrucción de la pregunta desde la que se comprende el sentido de un texto a sí mismo como respuesta se convierte en nuestro propio preguntar. Pues el texto debe ser comprendido como respuesta a un preguntar efectivo.”<sup>859</sup> Este convertirse la pregunta de la tradición en un preguntar efectivo (*ein wirkliches Fragen*) supone la mediación entre pasado y presente, que es precisamente el rendimiento de la comprensión. Por eso la recuperación del problema hermenéutico fundamental, tal y como queda perfilado en la segunda parte de *Verdad y método*, pasa por hacer de la aplicación un momento integrante de toda comprensión, universalizando con ello un momento esencial de la hermenéutica filológica, jurídica y teológica: “que en la comprensión tiene lugar siempre algo así como una aplicación del texto a comprender a la situación presente del intérprete.”<sup>860</sup>

La aplicación es, en efecto, un momento fundamental de la hermenéutica filológica, teológica y jurídica. Lo que trata de hacer Gadamer es comprender este momento como constitutivo de toda comprensión. De hecho, hace suya la distinción en tres momentos de la tradición hermenéutica: la *subtilitas intelligendi* (comprensión), la *subtilitas explicandi* (interpretación) y la *subtilitas applicandi* (aplicación), introducida esta

---

<sup>856</sup> Ibid., 314 (VM, 380).

<sup>857</sup> Ibid., 319 (VM, 385).

<sup>858</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 438 (VM, 10): “Pero mi verdadera pretensión era y es una pretensión filosófica: lo que está en cuestión no es lo que hacemos, no es lo que debemos hacer, sino lo que nos acontece más allá de nuestro querer y hacer.” (“*Mein eigentlicher Anspruch aber war und ist ein philosophischer: Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollen, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.*”)

<sup>859</sup> GW 1, 380 (VM, 453): “Vielmehr geht die Rekonstruktion der Frage aus der sich der Sinn eines Textes als Antwort versteht, in unser eigenes Fragen über. Denn der Text muß als Antwort auf ein wirkliches Fragen verstanden werden.”

<sup>860</sup> Ibid., 313 (VM, 379): “daß im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten stattfindet”.

última por el pietismo<sup>861</sup>. Comprender e interpretar son lo mismo: comprender es siempre interpretar y la interpretación es sólo la forma explícita de la comprensión<sup>862</sup>, dado que todo comprender sólo puede tener lugar lingüísticamente y puesto que las palabras no son un añadido a la comprensión, sino la forma misma de realización de la comprensión (algo que Gadamer reconoce haber heredado de la hermenéutica romántica)<sup>863</sup>. Esto se pone de manifiesto no sólo en que toda interpretación tiene siempre como objeto algo lingüístico, sino que es en sí misma lingüística (incluso allí donde lo que tratamos de comprender no es algo lingüístico, como en el caso de una obra de arte figurativa, porque en estos casos no se trata más que de una modificación de la interpretación lingüística)<sup>864</sup>.

Así, Gadamer tratará de mostrar que también la aplicación es un momento de la comprensión. Para ello universaliza lo que hacen la hermenéutica jurídica y teológica, que son las que le sirven aquí como modelo<sup>865</sup>. Una ley, por ejemplo, no quiere ser comprendida históricamente, sino que la interpretación debe concretizar su validez. Del mismo modo, un texto religioso tampoco quiere ser comprendido como un documento histórico, sino que tiene que comprenderse desde su pretensión de validez. Esto es lo que ya veíamos a propósito de Kierkegaard, Bultmann y Barth con respecto a la temporalidad (es decir, el modo de ser) de la fiesta y, por ende, de la obra de arte: frente al modo como concibe el historicismo el mensaje bíblico, desde la distancia crítica, la temporalidad del mensaje bíblico es la de la simultaneidad, que implica la renovación de la validez para todo presente. Como ya veíamos allí, esta tarea de simultaneidad, la renovación de la validez del mensaje bíblico, es una tarea impuesta al propio creyente: la simultaneidad formula la tarea ante la que se sitúa el creyente de mediar el propio presente con la acción redentora de Cristo. Ahora lo que intentará hacer Gadamer es universalizar esta pretensión que servía para explicar la temporalidad de la obra de arte: comprender adecuadamente una ley o un texto religioso implica renovar su validez, es decir, que ha de ser comprendido en cada momento, en cada situación concreta, de una manera nueva y diferente<sup>866</sup>. Por eso la tarea de la interpretación de una ley o de un texto

---

<sup>861</sup> *Ibíd.*, 312 (VM, 378). Como señala Grondin (*Einführung zu Gadamer*, ed. cit., p. 159 ss. y nota al pie 87, p. 160), la distinción de las tres *subtilitates* en la argumentación gadameriana parece algo forzada, por cuanto que la *applicatio* juega en la hermenéutica del siglo XVIII un papel relativamente secundario. Lo que sí que es más acertado es la afirmación de que la *applicatio* jugó un papel significativo en la hermenéutica pietista, frente, por ejemplo, a la hermenéutica postromántica, que veía en la aplicación un momento desfigurador de su ideal de objetividad. Sin embargo, la hermenéutica pietista no utiliza la expresión *subtilitas applicandi* y es probable, como señala Grondin siguiendo a I. M. Fehér (“Hermeneutik und Philologie: Verständnis der Sachen, Verständnis des Textes”, *Berliner Beiträge zur Hungarologie*, 11 (1999), pp. 11-25, aquí: 19-25), que esta expresión la tomara Gadamer de Friedrich Lücke, el primer editor de la hermenéutica de Schleiermacher, y que la aplicara retrospectivamente a la hermenéutica pietista, especialmente a la de Rambach.

<sup>862</sup> *Ibíd.*, 312 (VM, 378).

<sup>863</sup> *Ibíd.*, 392 (VM, 467).

<sup>864</sup> Véase a este respecto el apartado “Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung”, que trata de desarrollar la lingüisticidad como una determinación tanto del objeto como de la realización hermenéutica. Cfr. GW 1, 387-409 (VM, 461-486).

<sup>865</sup> *Ibíd.*, 316 (VM, 382 s.).

<sup>866</sup> *Ibíd.*, 314 (VM, 380).



de salvación no son formas de dominio, sino que, al hacer valer la pretensión de validez de su mensaje, son, más bien, formas de servidumbre<sup>867</sup>: suponen la aplicación del mensaje. Y esta aplicación, como veíamos a propósito de la temporalidad de la obra de arte, es una tarea impuesta a quien comprende: debemos dejar hablar al texto, es decir, decirnos algo. Recordemos: es el propio texto, la propia tradición, quien nos habla, el que nos interpela planteándonos una pregunta, y nosotros sólo podemos responder a ella, *participar*. Comprender significa poder responder a esa pregunta desde el texto mismo y ello implica hacer valer su mensaje: comprender que lo que dice es, como decíamos, la perfecta y completa verdad (*vollkommene Wahrheit*). Por eso Gadamer dedica todo un apartado de *Verdad y método* a explicar la comprensión en tanto que aplicación en relación con la filosofía práctica de Aristóteles, que, como él mismo manifestará, no sólo es mucho más que un mero modelo metódico: es, más bien, algo así como un el fundamento objetivo (*sachliche Grundlage*) de la hermenéutica<sup>868</sup>. De hecho, no sólo en *Verdad y método*, sino también en la serie de cinco conferencias pronunciadas en la universidad de Lovaina en 1958 (en las que la filosofía práctica de Aristóteles sirve de puente entre la hermenéutica de la facticidad heideggeriana y el esbozo de los fundamentos de una hermeneútica)<sup>869</sup> se muestra el rendimiento del saber práctico, tal y como lo entiende Gadamer desde Aristóteles, para la elucidación de la noción de comprensión, cuya centralidad para el pensamiento de Gadamer se muestra ya desde sus primeros escritos sobre el pensamiento griego<sup>870</sup>.

En efecto, en ningún otro lugar como en Aristóteles aparece de un modo más claro el problema de la aplicación en relación con el saber, que remite al problema de lo universal y lo particular. Frente a la concepción que Aristóteles tiene de la idea de bien en Platón, su propia ética va a poner en juego un tipo de saber que no es simplemente saber de lo universal, sino que implica también un saber aplicar lo universal, un conocimiento concreto de la situación. Así, según la argumentación que aparece, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco*<sup>871</sup>, el conocimiento del bien es de una naturaleza diferente al resto del conocimiento. Aunque es posible, como sostiene Gadamer, que la concepción del saber moral en Aristóteles no haga sino seguir las intenciones platónicas, lo cierto es que puede seguir afirmándose que la peculiaridad del estagirita

---

<sup>867</sup> *Ibíd.*, 316 (VM, 383).

<sup>868</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 500 (VM 2, 395). Difiero aquí de la traducción española, que vuelca *sachlich* por “real”.

<sup>869</sup> De hecho, la serie de conferencias, que fueron pronunciadas y publicadas en francés (*Le problème de la conscience historique*, Lovaina, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1963) suponen una anticipación bastante acabada de lo que aparecerá después en *Verdad y método*. La edición que nosotros manejamos es la realizada por Pierre Fruchon en París, Seuil, 1996, que incluye una traducción al francés de una “Introducción” escrita por Gadamer para la edición inglesa de las conferencias, publicada en la revista *New School for Social Research*, 5 (1975), pp. 2-7. Esta misma introducción, revisada por Gadamer, se encuentra en la traducción al alemán realizada por Tobias Nikolaus Klass y publicada por Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 2001. Hay traducción española de Agustín Domingo Moratalla (Madrid, Tecnos, 1993), pero esta trabaja sobre el texto de 1963.

<sup>870</sup> Cfr. “Der aristotelische >Protreptikos< und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik” (1927), GW 5, 164-186 y “Praktisches Wissen” (1930), GW 5, 230-248.

<sup>871</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6.

frente a Sócrates y a Platón se encontraría en una crítica al intelectualismo que derivará en la fundación de la Ética como disciplina independiente de la Metafísica<sup>872</sup>. En efecto, según Aristóteles, no sólo se ha de saber qué es lo bueno, sino también cómo hacerlo y querer hacerlo<sup>873</sup>. En este sentido, cobra significación hermenéutica la distinción entre *epistémē* y *phrónesis*, tal y como aparece en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: mientras que el modelo de la *epistémē* es la matemática, un saber de lo inmutable que exige demostración y que, por tanto, cualquiera puede aprender, la *phrónesis* es un saber que trata con la acción, con lo que puede ser de otra manera y que lleva implícito un hacer<sup>874</sup>: la decisión de encontrar lo correcto para cada situación concreta. De este modo, el saber moral tiene que ver con el hacer, con la aplicación del saber, pero es un saber que va más allá de un mero producir algo general. En este sentido, cabe distinguir tres características que diferencian al saber moral del saber técnico, la *phrónesis* de la *téchne*. En primer lugar, mientras que el saber técnico puede aprenderse y olvidarse, el saber moral ni se aprende ni se olvida, precisamente porque no es un saber que podamos o no tener: el ser humano se encuentra siempre en una situación tal que tiene que actuar, lo quiera o no<sup>875</sup>. Y es que, en última instancia, el saber moral está referido a una acción que no produce nada distinto de nosotros mismos, sino un cambio en nosotros mismos, de manera que, frente al tipo de acción que conviene a la *téchne*, cuya finalidad es la producción (*poiésis*) de algo distinto, la acción moral (*práxis*) es ella misma su propio fin<sup>876</sup>. Por eso, en segundo lugar, mientras que el saber técnico sirve siempre a una finalidad particular, el saber moral concierne a la vida buena en su totalidad<sup>877</sup>. Finalmente, el saber moral implica un conocimiento de sí<sup>878</sup> y de la situación concreta en la que uno debe actuar, tal y como se muestra en la *synesis*, que Gadamer considera una modificación de la *phrónesis*: sólo juzgamos correctamente a alguien cuando lo situamos en la concreción de la situación en la que tiene que actuar<sup>879</sup>. En este sentido, el

<sup>872</sup> *Le problème de la conscience historique*, ed. cit., p. 59 (PCH, 81). A pesar de ello, Gadamer no deja de ver en Aristóteles un continuador de las intenciones platónicas. Precisamente su trabajo *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* persigue poner de manifiesto la cercanía en la concepción del bien y en el tipo de conocimiento que le es propio en Platón y Aristóteles. Cfr. GW 7, 227: “Que en el actuar humano «el bien», que tenemos presente como *ὁ ἔνεκα*, experimenta su concreción y determinación sólo mediante nuestra razón práctica, en la eubolía de la «*phrónesis*», y que todo lo que es es «bueno», cuando cumple su *télos*, lo perdió el socrático Platón tan poco de vista como el platónico Aristóteles. Pero lo que verdaderamente quiere decir «el bien» en tal sentido universal lo anticipó Platón sólo simbólicamente en su doctrina de los números. Aristóteles encontró para ello respuestas conceptuales.” (“*Daß im menschlichen Handeln >das Gute<, das als ὁ ἔνεκα uns vorschwebt, erst durch unsere praktische Vernunft, in der Eubolie der >Phronesis<, seine Konkretion und Bestimmung erfährt, und daß alles Seiende >gut< ist, wenn es sein Telos erfüllt, hat der Sokratiker Plato so wenig aus dem Auge verloren wie der Platoniker Aristoteles. Aber was >das Gute< in solchem universalen Sinne eigentlich meint, hat Plato nur symbolisch, in seiner Zahlenlehre, antizipiert. Aristoteles hat dafür begriffliche Antworten gefunden.*”)

<sup>873</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 5.

<sup>874</sup> GW 1, 319 s. (VM, 385 s.). Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140a 30-1140b 1.

<sup>875</sup> GW 1, 322 ss. (VM, 388 ss.). Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b 28-29.

<sup>876</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b 6-7.

<sup>877</sup> GW 1, 326 ss. (VM, 329 ss.). Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140a 27.

<sup>878</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1141b 29-30.

<sup>879</sup> GW 1, 328 ss. (VM, 394 ss.). Cfr. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, VI, 11. Para la distinción entre *phrónesis* y *synesis*, véase *infra* III.2.2.

saber moral no es un saber de lo general: no es, como el saber de la *téchne*, un saber del *eidos* que, como modelo, uno ha de saber concretizar (como el zapatero, cuyo oficio consiste en saber aplicar el modelo general al caso particular). El saber moral, frente al saber técnico, implica que, en cada situación, lo bueno será también algo diferente. En este sentido, cabe extraer las consecuencias para la relación entre comprensión y aplicación en la hermenéutica gadameriana. Tampoco el intérprete quiere conocer lo general (el texto) para luego usarlo aplicándolo a cada situación particular, sino que lo que quiere es, más bien, comprender esto general (el texto) y, para poder comprenderlo no puede separarse de sí mismo ni de la situación concreta en la que se encuentra, de tal manera que no se da por un lado la comprensión y por otra la aplicación, sino que, más bien, sólo se comprende si, en efecto, se aplica: “Tiene que relacionar el texto con esta situación si quiere comprender en absoluto.”<sup>880</sup>

Desde aquí puede comprenderse el significado ejemplar de la hermética jurídica. El conocimiento de la ley no es sólo el conocimiento de un universal, sino que es un conocimiento que se hace valer en cada situación concreta. El conocimiento que el juez tiene de la ley implica una aplicación que produce la mediación entre pasado y presente: lo que él busca es el significado jurídico de la ley y no su significado histórico, busca reconocer el sentido válido de la ley<sup>881</sup>. Su tarea es la de concretizar la validez de la ley en cada caso, es decir, la tarea de la aplicación<sup>882</sup> y, por ello, es en sí misma una mediación entre pasado y presente, porque hace valer la ley en la concretización de cada caso: es válida para este caso. En esto comparte una misma tarea con la hermenéutica teológica: “La verdadera concretización de la revelación acontece en la predicación, así como la del orden legal acontece en el juicio.”<sup>883</sup> En continuidad con esta tarea de la hermenéutica jurídica y teológica, dirá Gadamer que la aplicación “no es una aplicación ulterior de algo general dado, que primeramente fuera comprendido en sí mismo, a un caso concreto, sino que es la comprensión efectiva de lo general que es para nosotros el texto dado.”<sup>884</sup> La aplicación es, por ello, “la tarea de la mediación del entonces y del hoy, del tú y el yo”<sup>885</sup>: aplicación es ese momento esencial de la comprensión por el cual el sentido de la tradición es actualizado al hablar, al interpelar, a cada situación concreta. Se comprende siempre desde una situación concreta y ello implica, por tanto, que se renueva el mensaje de validez de la tradición, que habla a cada presente. En este sentido podrá decir Gadamer que el modelo de la aplicación como momento de la comprensión es la traducción, que es siempre una interpretación: una traducción no es una mera reproducción del proceder anímico original del escritor, sino “una reformatión

---

<sup>880</sup> GW 1, 329 (VM, 396): “*Er muß den Text auf diese Situation beziehen, wenn er überhaupt verstehen will.*”

<sup>881</sup> *Ibid.*, 333 s. (VM, 400).

<sup>882</sup> *Ibid.*, 335 (VM, 401).

<sup>883</sup> *Ibid.*, 336 (VM, 402): “*Die eigentliche Konkretisierung der Verkündigung geschieht in der Predigt, so wie die der gesetzlichen Ordnung im Urteil geschieht.*”

<sup>884</sup> *Ibid.*, 346 (VM, 414): “*Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist.*”

<sup>885</sup> *Ibid.*, 339 (VM, 406): “*die Aufgabe der Vermittlung von Damals und Heute, von Du und Ich.*”

(*Nachbildung*) del texto que está guiada por la comprensión de lo dicho en él.”<sup>886</sup> Por eso no puede dudarse de que se trata de una verdadera interpretación: quien traduce debe mantener el sentido de lo dicho y hacerlo comprensible en un nuevo lenguaje, es decir, debe hacerlo valer de un modo completamente nuevo.<sup>887</sup> La traducción sirve aquí como “caso extremo” (del que, por lo tanto, se pueden extraer fenomenológicamente consecuencias para la intelección del todo), de tal manera que a partir de ella se hace visible el rendimiento propio de toda comprensión en tanto que aplicación: que esta tiene lugar como un diálogo entre universos lingüísticos diferentes, de tal manera que el ejemplo del traductor, “que tiene que superar el abismo de las lenguas, muestra de un modo particularmente claro la relación recíproca que juega entre el intérprete y el texto que corresponde con la reciprocidad del entendimiento en la conversación.”<sup>888</sup> Y es que el problema de la expresión lingüística, de cómo expresar con palabras la comprensión, no es ningún fenómeno secundario de la comprensión, sino que pertenece al propio ser de la comprensión en tanto que interpretación<sup>889</sup>.

Así, si toda comprensión es una interpretación, que tiene uno de sus momentos en la aplicación, en la actualización del sentido cuyo caso extremo es la traducción, es porque quien busca comprender se ve arrastrado por la pregunta que el texto o la tradición le plantea, que, como decimos, rompe aquello en lo que estábamos. Y decir que se busca comprender es decir que se busca restablecer el equilibrio en el que surge una nueva figura de sentido, que dice algo al propio intérprete. En esta medida toda comprensión es un diálogo y todo diálogo no es sino el proceder del entendimiento (*Vorgang der Verständigung*)<sup>890</sup>, es decir, un proceder en el que se produce un acuerdo sobre la cosa. Esto puede entenderse mejor si partimos del hecho de que hablar-el-uno-con-el-otro “no es primariamente discutir-el-uno-con-el-otro”<sup>891</sup>, sino, más bien, el proceso mediante el cual se llega a la construcción de algo común, que ya no será ni la opinión de uno ni la opinión de otro, ni el lenguaje de uno ni el lenguaje de otro, porque el diálogo “transforma ambas”<sup>892</sup>. Desde esta perspectiva tiene que entenderse por qué toda comprensión es una fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*)<sup>893</sup>. El horizonte designa el campo visual que abarca todo lo que puede verse desde un punto dado, de tal manera que todo horizonte está siempre ligado a una situación, al punto en el cual nos encontramos. La palabra horizonte se usa, tanto en alemán como otras lenguas, para

<sup>886</sup> *Ibíd.*, 389 (VM, 464): “eine Nachbildung des Textes, die durch das Verständnis des in ihm Gesagten geführt wird.”

<sup>887</sup> *Ibíd.*, 387 s. (VM, 462).

<sup>888</sup> *Ibíd.*, 391 (VM, 465): “Das Beispiel des Übersetzers, der die Kluft der Sprachen zu überwinden hat, läßt die Wechselbeziehung besonders deutlich werden, die zwischen dem Interpreten und dem Text spielt und die der Wechselseitigkeit der Verständigung im Gespräch entspricht.”

Ha sido mérito de Antonio Gómez Ramos el estudiar el rendimiento de la noción de traducción para la hermenéutica gadameriana (*Entre las líneas: Gadamer y la pertinencia de traducir*, ed. cit.).

<sup>889</sup> GW 1, 392 (VM, 467).

<sup>890</sup> *Ibíd.*, 389 (VM, 463).

<sup>891</sup> “Sprache und Verstehen” (1970), GW 2, 188 (VM 2, 184): “Miteinandersprechen ist nicht primär Sich-miteinander-Auseinandersetzen.”

<sup>892</sup> *Ibíd.*: “Das Gespräch verwandelt beide.”

<sup>893</sup> GW 1, 311 s. (VM, 376 s.).

designar una cualidad de la conciencia pensante, a saber, su estrechez o amplitud de miras. Así, hablamos de que alguien tiene un horizonte muy estrecho o de que no tiene horizontes o también de que alguien o nosotros mismos hemos ampliado nuestro horizonte o incluso de que se nos han abierto nuevos horizontes<sup>894</sup>. Y si la comprensión es una fusión de horizontes es porque la comprensión no es la simple reproducción de una opinión extraña<sup>895</sup>, sino que, al ser aplicación, que comienza porque la propia tradición nos plantea una pregunta, es la actualización de lo comprendido que produce la mediación entre pasado y presente. De hecho, la fusión de horizontes es “*la forma de realización del diálogo*, en la que una cosa accede a su expresión, que no es sólo la mía o la de mi autor, sino que es una cosa común.”<sup>896</sup> Por eso, dirá Gadamer, la comprensión es un comportamiento más bien productivo que reproductivo y no en el sentido de que quien comprende comprenda mejor, sino porque toda comprensión supone un comprender de otro modo<sup>897</sup>: es, decíamos, una actualización de una posibilidad histórica de lo comprendido y pertenece a ello como su efecto. Sin embargo, para que pueda despertarse esa pregunta que abre el proceso de la comprensión como una actualización, como una aplicación, como una mediación, ha de ser posible que la tradición nos alcance, pues, en efecto, la tradición, los textos, no nos hablan como un tú. Si toda comprensión tiene lugar por cuanto que se responde a una pregunta *efectiva*, es decir, porque toda comprensión acontece como aplicación es, precisamente, porque esta aplicación se realiza sobre una situación concreta. Eso quiere decir que toda comprensión exige concreción. Y esto exige a su vez, por parte de quien comprende, si es que la comprensión es un efecto de la historia, que también pertenezca a aquello que trata de comprender. Nosotros mismos, podríamos decir, somos también un efecto de la historia. En este sentido el principio de la historia efectual alcanza nuestra propia conciencia. De ahí que Gadamer utilice el término de “conciencia expuesta a los efectos de la historia” (*wirkungsgeschitliches Bewußtsein*) para designar nuestra pertenencia a la historia y afirme que la fusión de horizontes describe el modo de realización de la conciencia expuesta a los efectos de la historia<sup>898</sup>.

El propio Gadamer es consciente de la ambigüedad presente en el uso de la palabra “conciencia”, así como de la problematicidad derivada de un término que tiene claras resonancias de una filosofía que parece estar tratando de superar, a saber: la filosofía moderna, que hace del sujeto el trascendental del ser, convirtiendo con ello a toda cosa en objeto. Para evitar precisamente situar a Gadamer en continuidad con el proyecto de pensamiento moderno, debemos tratar de precisar qué significa aquí el término conciencia. Para empezar la palabra conciencia, según la autocomprensión gadameriana, no está expuesta aquí en el sentido del sujeto moderno: “Cuando sigo hablando de «conciencia», por ejemplo, de «conciencia expuesta a los efectos de la historia», no se

<sup>894</sup> Ibid., 307 s. (VM, 372 s.).

<sup>895</sup> Ibid., 381 (VM, 454).

<sup>896</sup> Ibid., 392 (VM, 467): “die Vollzugsform des Gesprächs, in welchem eine Sache zum Ausdruck kommt, die nicht nur meine oder die meines Autors, sondern eine gemeinsame Sache ist.”

<sup>897</sup> Ibid., 302 s. (VM, 366 s.).

<sup>898</sup> Ibid., 347 (VM, 415).

trata de ningún reconocimiento ni a Aristóteles ni a Hegel. Lo que interesa es saber que la conciencia no es *res*.<sup>899</sup> Evidentemente, Gadamer está aquí pensando en el uso del término a partir de Descartes, que había convertido al pensamiento en una *res cogitans*<sup>900</sup>. Pero este no es el uso que él quiere darle. De hecho, él mismo afirmará que la conciencia expuesta a los efectos de la historia es más ser que conciencia<sup>901</sup>. Con ello, está subrayando la palabra ser (*Sein*) dentro de la conciencia (*Bewußtsein*), sin por ello renunciar a la ambigüedad: “con ello se mienta, por una parte, la conciencia efectuada en el curso de la historia y determinada por la historia y, por otra parte, una conciencia de este mismo ser efectuado y determinado.”<sup>902</sup> Con ello, y a pesar de que Heidegger le hubiera reprochado en varias ocasiones el haber caído de nuevo en la senda del pensar trascendental que él mismo veía en *Ser y tiempo*, en realidad Gadamer está siguiendo el camino del pensar de después de la *Kehre* y, por lo tanto, un intento de superación del

<sup>899</sup> “Dekonstruktion und Hermeneutik” (1988), GW 10, 146 (GH, 82): “Wenn ich weiter von »Bewußtsein« spreche, zum Beispiel von »wirkungsgeschichtlichem Bewußtsein«, so ist das kein Bekenntnis, weder zu Aristoteles noch zu Hegel. Worauf es ankommt, ist, zu wissen, daß das Bewußtsein keine >res< ist”)

El artículo citado es una reelaboración de una conocida carta dirigida a Fred Dallmayr como respuesta a su artículo “Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue”, ambos publicados ahora D. P. Michelfelder y R. E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989.

<sup>900</sup> Esta desvinculación con respecto al uso del término en la filosofía moderna y el nuevo significado que quiere darle se fundamenta en su propia concepción del lenguaje pues, frente a Heidegger, cuyo proyecto de desvinculación con respecto al “lenguaje de la metafísica”, le había llevado a la creación de un nuevo lenguaje que diera paso a un nuevo comienzo, Gadamer piensa desde el lenguaje cuya forma de realización es el diálogo: “no he podido seguir ni a Heidegger ni a cualquier otro cuando hablan del «lenguaje de la metafísica» o del «lenguaje correcto» de la filosofía o de cosas parecidas. El lenguaje es siempre ese que hablamos con otros y a otros.” (“Weder Heidegger noch sonst wem habe ich aber folgen können, wenn sie von der »Sprache der Metaphysik« oder der »richtigen Sprache« der Philosophie und dergleichen sprechen. Sprache ist immer nur die eine, die wir mit anderen und zu anderen reden”) Cfr. “Dekonstruktion und Hermeneutik” (1988), GW 10, 144 (GH, 80). Así, dado el carácter básico de la virtualidad del lenguaje, los conceptos viven en una variedad de transformaciones en su acontecer en el diálogo, en su hablar los unos con los otros, y resisten la fijación. Cfr. “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik” (1985), GW 2, 11 s. (VM 2, 19). Véase a este respecto I. Scheibler, “Gadamer’s appropriation of Heidegger: Language and the Achievement of Continuity”, *Études Phénoménologiques*, n° 26 (1997), pp. 59-89.

<sup>901</sup> La primera vez que aparece así formulado será en su confrontación con Habermas en “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik” (1967), GW 2, 247 (VM 2, 239). También aparecerá así formulado en “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 495 s. (VM 2, 391) y “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik” (1985), GW 2, 11 (VM 2, 18). Es curioso que en este último escrito, que, como ya hemos señalado, hace las veces de “Introducción” a los escritos recogidos en lo que constituiría el segundo volumen de *Verdad y método*, aparezca una remisión a *Verdad y método*, donde así lo habría formulado también (GW 1, 367 y 460; VM, 438, 547). Sin embargo, en esas páginas no aparece expresado de ese modo. Parece claro, por tanto, que Gadamer introdujo esta afirmación para clarificar un malentendido con respecto al sentido que quería darle a la conciencia expuesta a los efectos de la historia.

<sup>902</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 444 (VM, 16): “Die Zweideutigkeit desselben besteht darin, daß damit einerseits das im Gang der Geschichte erwirkte und durch die Geschichte bestimmte Bewußtsein, und andererseits ein Bewußtsein dieses Erwirk- und Bestimmtheits selber gemeint ist.”

Grondin localiza, a este respecto, cuatro sentidos de la conciencia expuesta a los efectos de la historia: en primer lugar, *en tanto genitivo objetivo*, es la conciencia de la propia situación; en segundo lugar, *en un sentido filosófico universal*, es la conciencia de la efectividad histórica; en tercer lugar, *en tanto genitivo subjetivo*, es la conciencia en tanto que efecto de la historia; en cuarto lugar, *en tanto conciencia*, es autorreflexión que pone de manifiesto un saber de la propia humildad y limitación. Cfr. J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, ed. cit., pp.147-149.

esquema de pensamiento moderno<sup>903</sup>. Así, con el término de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* Gadamer refiere a la condición de quien comprende, que no es un sujeto enfrentado a un objeto, precisamente porque pertenece a aquello que trata de comprender: él mismo es un efecto de esa historia de la que también la comprensión es un efecto y, además, es consciente de esa pertenencia a la historia, por lo que no se trata de una conciencia irreflexiva y acrítica. De hecho, lo que caracteriza este segundo aspecto de la conciencia es el estado vigilante (*Wachheit*) ante la realización de la fusión de horizontes<sup>904</sup>. Con ello, Gadamer se sitúa frente a la filosofía de la reflexión, no sólo frente a Kant, Fichte o Jacobi (a quienes se refería Hegel con el término), sino al mismo Hegel, pues para Gadamer no es posible la autotransparencia de la conciencia: hay algo que siempre es inaccesible, cierta determinación que no podemos controlar. Por eso dirá Gadamer que el ser histórico significa “*no entregarse nunca al saberse*” (*nie im Sichwissen Aufgehen*)<sup>905</sup> y por eso también la estructura de la comprensión es la del círculo hermenéutico, que Gadamer trata de recuperar de Heidegger aplicándolo a la elucidación de la comprensión en general y no sólo para explicitar la estructura del *Dasein*.

Así, el círculo de la comprensión, que en la retórica y en la hermenéutica tradicional designaba la reciprocidad del todo y la parte para la comprensión (se comprende el todo desde la parte y la parte desde el todo) pasa a designar el movimiento por el cual la comprensión tiene lugar por una constante anticipación de sentido. Esta anticipación de sentido designa en realidad la precomprensión, la propia estructura del ser-en-el-mundo que, como tal, supera la escisión sujeto-objeto<sup>906</sup>, puesto que toda comprensión no puede darse sino sobre una pertenencia previa de quien comprende a lo comprendido y esta pertenencia implica, al mismo tiempo, una precomprensión, es decir, cierto modo de concebir la cosa que se transforma con la propia comprensión. Así, la anticipación de sentido no es un hacer de la subjetividad, sino que se determina por la pertenencia a la tradición, que se actualiza en la propia comprensión<sup>907</sup>. Por eso dirá Gadamer que el círculo hermenéutico permite describir la comprensión como “el juego recíproco del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete” (*das*

<sup>903</sup> “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik” (1985), GW 2, 10 s. (VM 2, 18).

<sup>904</sup> GW 1, 312 (VM, 277). En la traducción española no aparece ‘estado vigilante’, sino ‘tarea’, puesto que trabaja, como ya hemos señalado, con el texto de la cuarta edición y, como señala Grondin, Gadamer cambió la palabra *Aufgabe* por la palabra *Wachheit* en la quinta edición, sin, no obstante, hacer notar esta modificación del texto original. Coincido con Grondin en la razón de dicha modificación: la realización controlada de la fusión de horizontes no puede ser en ningún caso una tarea de la conciencia expuesta a los efectos de la historia, porque esta no resuelve problemas metodológicamente, sino que todo lo que puede hacer es formar un estado de alerta ante la propia situación y los efectos de la historia. Cfr. J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, ed. cit., p. 150.

Por otra parte, traduzco aquí *Wachheit* por ‘estado vigilante’ porque permite establecer la conexión con términos como *vigilia* o *vigía*, igual que el sustantivo alemán está en conexión con los términos alemanes *Wachsamkeit*, *Wachsein*, *Wachen*, *Erwachen*, cuya significación se pondrá de manifiesto más adelante.

<sup>905</sup> GW 1, 307 (VM, 372).

<sup>906</sup> “Text und Interpretation” (1984), GW 2, 331 (VM 2, 320).

<sup>907</sup> Cfr. “Vom Zirkel des Verstehens” (1959), GW 2, 57-65 (VM 2, 63-70).

*Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpretieren*)<sup>908</sup>. Y si aquí aparece precisamente de nuevo el modo de ser del juego, para designar la reciprocidad de tradición e intérprete, es porque lo que acontece en toda comprensión está más allá del esquematismo sujeto-objeto y del esquematismo activo-pasivo. De nuevo aquí se hace valer la voz media: quien comprende no es sujeto, porque pertenece, como hemos visto, a la propia tradición, y esto implica por parte de la tradición que no es algo estático, sino que se actualiza con cada nueva comprensión, puesto que el intérprete, cada intérprete, pertenece a ella esencialmente. De ahí que precisamente designe el hacer de la tradición y el hacer del intérprete como un movimiento: porque ni la constitución de la tradición ni la del intérprete pueden pensarse desde un punto fijo. Y por eso el círculo no puede describir un método, sino un momento ontológico estructural de la propia comprensión<sup>909</sup>.

De este modo, la dialéctica de la pregunta y la respuesta, o lo que es lo mismo, la dialéctica en tanto que diálogo permite articular la diversidad de significados de la comprensión y mostrar por qué toda comprensión es un acontecer y un momento de un acontecer: un acontecer, por cuanto que quien comprende se mueve en un más allá de la subjetividad; un momento de un acontecer, por cuanto que la comprensión es parte del ser de lo comprendido. La tarea que ahora se nos impone es estudiar en qué medida la comprensión, que tiene siempre una estructura dialógica, forma parte del ser de la *Darstellung* y, por lo tanto, explicitar su rendimiento ontológico para las nociones de ser y verdad.

## **2. Presentación y diálogo, ser y verdad: la comprensión en la constitución de la ontología hermenéutica**

La conclusión a la que habíamos llegado en la primera parte de nuestra investigación con el análisis de la *Darstellung* como noción fundamental para el análisis ontológico de la obra de arte y del lenguaje es que la *Darstellung* es el fundamento de inteligibilidad del ser. Así se mostraba en la crítica a las abstracciones de la conciencia estética y del olvido del lenguaje de la tradición filosófica, que llevaba finalmente a Gadamer a afirmar la mutua pertenencia entre presentación y presentado, entre presentación y mundo, superando con ello la concepción del arte como copia y del lenguaje como signo. En este sentido, decíamos, el mundo es mundo en la medida en que accede a su presentación, de tal manera que la presentación es un momento del ser mismo, pero un momento fundamental por cuanto que la presentación es el fundamento de la manifestabilidad del ser: al ser mismo le pertenece su manifestarse (como decíamos en conexión con el *Poema* de Parménides: “pues no podrás encontrar el pensar sin el ser, en el que se expresa”). Lo que accede a la presentación no es nada previo a este su acceso y, en este sentido, el ser de la *Darstellung* es el ser de la

---

<sup>908</sup> GW 1, 298 (VM, 363).

<sup>909</sup> *Ibid.*, 298 s. (VM, 363).



*alétheia*: no la mostración de esto ni de aquello, sino la mostración del ahí del ser. Por eso la traducción gadameriana de *alétheia* rezaba “>es< kommt heraus”, de tal manera que podía decirse, siguiendo la carta de Heidegger a Pöggeler, que, en Gadamer, el lenguaje es un trascendental del ser. Con ello se superaba la noción de objetividad moderna, por cuanto que el modo de ser de la presentación excluye toda forma de disponibilidad: si el lenguaje no es un signo y el arte no es una copia, eso quiere decir que ninguno de ambos es una herramienta de acceso al mundo, dada la inseparabilidad de mundo y presentación.

Ahora bien, según el análisis que hemos venido haciendo en la segunda parte de nuestra investigación, la *Darstellung* no puede ser pensada en tanto que presentación del mundo, en tanto que manifestabilidad del ser, sino por cuanto que de ella forma parte esencial el espectador, el hablante. En efecto, en este sentido el ser de la presentación es una *tarea* que tiene la forma del diálogo. Esto se mostraba a propósito de la obra de arte en que toda presentación tiene el modo de ser del juego que está volcado hacia el espectador. Esta comprensión de la *Darstellung* supone una superación del esquema sujeto-objeto, por cuanto que lo que en la modernidad se había considerado el sujeto pasa a formar parte de la propia estructura expositiva, de tal manera que nos obligaba a superar el esquema activo-pasivo a favor de la voz media, que implica un tipo de acción no realizada por el sujeto, pero en cuya realización el sujeto se ve envuelto. Esta misma estructura es la que tiene lugar en el lenguaje, por cuanto que el modo de realización del lenguaje es el diálogo. En esta medida, está implicado el hablante. Sin embargo, también aquí se da un hacer que está más allá de la subjetividad, por cuanto que lo que tiene lugar en todo diálogo es una entrega plena a lo dicho, al hacer de la cosa misma, que escapa a cualquier forma de dominio. En este sentido, la estructura expositiva del lenguaje tiene que comprenderse como una estructura de la que forma parte esencial el hablante: la manifestabilidad del ser no se da sin el esfuerzo del pensar. Eso quiere decir que el hablante forma parte del ser mismo. Esta estructura de pertenencia se universaliza con la noción de comprensión, que, siendo una estructura dialógica, permite extraer un rendimiento ontológico adicional de la noción de *Darstellung*, por cuanto que no sólo es un acontecer, sino también un momento del acontecer: no sólo cada posible presentación es un momento del ser mismo de lo presentado y, por tanto, supone un “incremento de ser” de lo presentado, sino que toda comprensión, al formar parte del ser de lo comprendido, es parte de esa presentación, de tal manera que el ser adquiere una dimensión temporal fundamental, que implica una superación de una ontología que piensa el ser desde la presencia.

En efecto, si atendemos sólo al primer rendimiento de la noción de *Darstellung* como manifestabilidad del ser, podría parecer que Gadamer está desarrollando una ontología de la presencia, por cuanto que la *Darstellung* no sería sino la estructura que permitiría la accesibilidad al ser, la estructura que permitiría la mediación entre el ser y el pensar. Sin embargo, para evitar esa consecuencia, es necesaria la superación del esquema sujeto-objeto, pues, de otro modo, el ser seguiría pensándose como presencia.

Eso es precisamente lo que logra Gadamer con la introducción del espectador en la obra y del hablante en el lenguaje, es decir, con la introducción de quien comprende en la estructura expositiva. Que es precisa la superación de cierta noción de sujeto se pone de manifiesto en la propia concepción gadameriana de la historia de la metafísica, según la cual el auge de la *res cogitans*, de la autoconciencia, de la reflexividad, no es sino el más alto cumplimiento del ser como presencia (*Sein als Gegenwart*)<sup>910</sup>. Y es que, según la lectura que hace Gadamer de la historia de la metafísica, el giro de la ontología a partir de Descartes supone una transformación del *subjectum*, entendido como *substantia*, en sustancia pensante. Así, el *hypokeimenon* griego (literalmente, “lo que se encuentra a la base de”), que en la física y metafísica aristotélicas designa aquello que permanece en todo cambio y, en la lógica, el sujeto de predicación, se transforma con Descartes en *fundamentum inconcussum*. En este sentido, es lo que se encuentra a la base (la sustancia) de todas nuestras representaciones, eso que es en Kant la síntesis trascendental de la apercepción que debe poder acompañar todas nuestras representaciones (*Vorstellungen*), de tal manera que, igual que en la naturaleza aristotélica el cambio de los procesos o estados está referido a algo permanente, así el cambio de las representaciones se sostiene en un yo permanente<sup>911</sup>. Este cambio de una metafísica de la sustancia a una metafísica del sujeto, dice Gadamer, se produce por el auge de la estructura de la reflexividad, ya presente en la metafísica de la sustancia, como centro de la filosofía<sup>912</sup>, consecuencia, a su vez, de una primacía de la certeza sobre la verdad, que está ligada al ideal de conocimiento matemático como conocimiento perfecto, no porque estudie objetos modélicos, sino porque tiene un modo de proceder, un método, que puede ser reproducido tantas veces como se quiera<sup>913</sup>.

En efecto, según Gadamer, la estructura de la reflexividad estaba como tal ya presente en la metafísica antigua. El término *reflexio* procede originariamente del terreno de la óptica y designaba esa característica distintiva de la luz, que es que se hace visible ella misma haciendo visible otra cosa, es decir, sólo se hace visible en lo que se encuentra a la luz<sup>914</sup>. En este sentido ha de entenderse el modo de ser del *noús*, la luz del espíritu, que se hace visible por cuanto que por él se hacen visibles otras cosas, que en la multiplicidad de lo pensado se hace presente a sí mismo, razón por la cual el término

<sup>910</sup> “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975), GW 10, 90 (GH, 14).

<sup>911</sup> *Ibíd.*, 89 (GH, 13). Esta interpretación según la cual la síntesis trascendental de la apercepción estaría referida, en continuidad con la metafísica de la sustancia, a un yo permanente entra en conflicto con lo afirmado por Kant con respecto al primer paralogismo de la razón pura: “para que el concepto indique, con el nombre «sustancia», un objeto que pueda darse, o para que se convierta en conocimiento, tiene que basarse en una intuición permanente. Esta es una condición indispensable de la realidad objetiva (*objektive Realität*) de un concepto, es decir, es lo único que permite que se dé el objeto. Ahora bien, no tenemos en la intuición interna nada permanente, ya que el yo es simplemente la conciencia de mi pensamiento. Si nos quedamos en el terreno de éste, nos falta, pues, la condición necesaria para aplicarnos a nosotros mismos, en cuanto seres pensantes, el concepto de sustancia, es decir, el de un sujeto que subsiste por sí mismo.” (*Kritik der reinen Vernunft*, B412-413, trad. Pedro Ribas).

<sup>912</sup> “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975), GW 10, 88-89 (GH, 13-14).

<sup>913</sup> “Was ist die Wahrheit?” (1967), GW 2, 48 s. (VM 2, 54 s.).

<sup>914</sup> “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975), GW 10, 89 (GH, 14) y GW 1, 486 (VM, 576).

de reflexión se tornaría central en el pensamiento moderno. Sin embargo, para los antiguos la reflexión es el rasgo esencial de lo que los griegos llamaban *psyché*, que designa el automovimiento propio de la vida y que refiere a la vuelta hacia sí mismo, de tal manera que es, fundamentalmente, *relacionalidad consigo mismo* (*Bezogenheit auf sich selbst*). Pero esta relación consigo mismo no designa primariamente el ser del hombre, sino que caracteriza todo lo que está vivo. En este sentido ha de entenderse el *anima vegetativa* de la tradición aristotélica, que no designa sino el espíritu del crecimiento, pues, en efecto, todo lo que crece guarda relación consigo mismo: el crecimiento no supone una aglomeración de cosas separadas, un añadido (como un conglomerado de arena o de copos de nieve, por ejemplo), sino que supone que “el todo se sigue construyendo como tal todo.”<sup>915</sup> En este sentido la autoconciencia no es lo que caracteriza la relación consigo mismo de todo lo que está vivo, sino que, más bien, la autorreflexión es una forma suprema de manifestación de la relación consigo mismo. Así, el dios aristotélico es, al mismo tiempo, vida y *noús*, porque la conciencia de sí es la forma suprema de la unidad consigo mismo, razón por la cual es acto puro, *enérgeia* que excluye la *dýnamis*<sup>916</sup>: la forma suprema de la relación consigo mismo tiene que excluir cualquier potencialidad no realizada y por eso el dios aristotélico no puede sino ser pensamiento que se piensa a sí mismo (*noesis noeseos*). Con ello, el dios aristotélico, que se define como lo presente para sí mismo, que tiene la estructura de la reflexividad, da cumplimiento al ser como presencia.

Ahora bien, aunque la reflexividad pueda encontrar su enraizamiento en el pensamiento griego, lo cierto es que para los griegos esta estructura reflexiva supone siempre un fenómeno secundario en relación con el modo de ser del pensamiento en general: pensar es siempre pensar algo y sólo después pensamiento del pensamiento, de tal manera que Aristóteles sólo llega a un ser superior, caracterizado por la autorreflexión, a partir del universo, en tanto que orden del cosmos<sup>917</sup>. Lo que hará Descartes será, precisamente, convertir la reflexividad en el fundamento de la realidad y dar a la conciencia de sí la primacía frente a la conciencia de la cosa, cuyo cumplimiento máximo lo encontraremos en el sistema de las ciencias de Hegel, su *Enciclopedia*, que acaba por ello con la cita de la *Metafísica*, XII, 7: como el dios aristotélico no puede sino ser pensamiento que se piensa a sí mismo, se revela así también el espíritu absoluto hegeliano, que se reconoce en la realidad, porque pensar la realidad es pensarla mediada por el pensamiento.

Con la filosofía moderna llegaríamos, pues, a la apoteosis de la metafísica de la presencia, una experiencia de ser que encuentra, a su vez, su cumplimiento más puro y

<sup>915</sup> “Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie” (1972), *Hermeneutische Entwürfe*, 103 s. (AC, 133 s.); “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975), GW 10, 89 s. (GH, 14): “daß das Ganze sich als Ganzes selbst weiter ausbaut.”

<sup>916</sup> “Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie” (1972), *Hermeneutische Entwürfe*, 104 (AC, 134). Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7.

<sup>917</sup> “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975), GW 10, 90 (GH, 14). Cfr. Aristóteles, *Física*, VIII.

abstracto en la objetividad (*Objektivität*) de la ciencia moderna<sup>918</sup>, pues, en efecto, la subjetividad piensa el ser como representación (como un *vor-stellen*, como un “poner delante”), cuya lógica contrapartida es la transformación de las cosas en objetos, en puros presentes dados a la conciencia. Ahora bien, ello supone, dice Gadamer, una reducción del ser del “ahí” (*Sein des >Da<*)<sup>919</sup>, que él enfrenta pensando el ser a partir de la efectividad (*Wirklichkeit*) del lenguaje<sup>920</sup> que es, precisamente, el diálogo y, con ello, trata de seguir el camino heideggeriano de después de la *Kehre*. Pues, en efecto, como ya adelantábamos, quien piensa el lenguaje “se mueve siempre ya en un más allá de la subjetividad”<sup>921</sup>, porque el lenguaje, como lenguaje efectivo, es decir, como diálogo, “es un dar parte (*Teilgabe*), un tomar parte (*Teilnahme*), un participar (*Teilhabe*) en el que un sujeto no se encuentra frente a un mundo de objetos.”<sup>922</sup> Con la noción de diálogo como efectividad del lenguaje se transforma así la comprensión del lenguaje como *Darstellung*, pues con ello el horizonte de la manifestabilidad del ser no sólo apunta a la inseparabilidad del decir y lo dicho, del *Bild* y *Urbild*, de palabra y cosa, sino que, además, se hace al hablante una parte esencial de esta presentación. Por eso, el lenguaje, en tanto que efectivo, es decir, como diálogo, “no es nunca separable de lo que dice, ni de aquello sobre lo que habla, ni de aquello a lo que habla y a lo que responde.”<sup>923</sup> En este sentido puede entenderse que la palabra, la verdadera palabra, como aquello que, según veíamos, encarna la manifestabilidad del ser, sea siempre una palabra que responde (*Antwort*), es decir, que adquiere su efectividad sólo desde su ser en el diálogo: “Sólo la palabra que responde (*Antwort*), la efectiva o la posible, convierte la palabra en una palabra.”<sup>924</sup>, de manera que no hay nunca ni una palabra aislada ni un enunciado que pueda decirlo todo, pues la virtualidad de la palabra hace que apunte siempre hacia lo no dicho, hacia lo indecible<sup>925</sup>. En este apuntar más allá de lo dicho, en el que veíamos la esencia especulativa del lenguaje, se transforma la consideración del sujeto, del ser y de la verdad de la metafísica de la presencia y se construye otra ontología.

Que el sujeto pierde el papel de fundamento inconcuso a partir del cual se constituye el ser como un darse, tal y como lo entiende la filosofía moderna, es algo que hemos desarrollado al hilo de la noción de diálogo entendido como juego. El espectador, el hablante, el intérprete se entrega con completo olvido de sí al hacer de la cosa misma, que es la que impone sus reglas, algo que se confirmaba en el diálogo

<sup>918</sup> “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik” (1983), GW 10, 108 (GH, 37). Hay una errata en la edición española: donde debiera decir ‘objetividad de la ciencia’ (*Objektivität der Wissenschaft*) dice ‘objetividad de la naturaleza’.

<sup>919</sup> *Ibid.*

<sup>920</sup> *Ibid.*, 107 (GH, 35).

<sup>921</sup> “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975), GW 10, 99 (GH, 25).

<sup>922</sup> “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik” (1983), GW 10, 106 (GH, 34): “*Sprache ist Teilgabe, Teilnahme, Teilhabe, in der nicht ein Subjekt einer Welt der Objekte gegenübersteht.*”

<sup>923</sup> *Ibid.*: “*Als wirkliche Sprache ist sie nicht trennbar von dem, was sie sagt, und von dem, worüber sie redet, und von dem, zu dem sie redet und worauf sie antwortet.*”

<sup>924</sup> “Destruktion und Dekonstruktion” (1986), GW 2, 365 (VM, 353): “*Erst die Antwort, die wirkliche oder die mögliche, macht ein Wort zu einem Wort.*”

<sup>925</sup> *Ibid.*, 370 (VM 2, 358).

platónico como modelo del pensamiento: no somos nosotros los que dominamos las palabras que vienen después, sino que la respuesta se nos impone al pensar la cosa en su propio consecuencia. Sin embargo, esta entrega al juego, a la cosa, al texto no significa ni que el sujeto carezca de autonomía ni que el sujeto se convierta en un supersujeto al estilo hegeliano. Estas son dos conocidas críticas de Manfred Frank<sup>926</sup>, quien afirma que el estilo gadameriano de argumentación nos situaría ante una ambigüedad. Por una parte, dada la incapacidad de la conciencia para ser autotransparente, el sujeto es humillado y sometido al acontecer de la tradición como un *a priori* histórico, pues el énfasis gadameriano en el “foco de la subjetividad” como un “espejo distorsionante” y en la “autorreflexión del individuo” como una chispa en los circuitos cerrados de la vida histórica dejaría poco o nada de espacio para la acción y crítica individuales, de manera que, como afirma Philippe Forget, el individuo carecería de autonomía<sup>927</sup>. Por otra parte, dada la siempre abierta posibilidad de la reflexividad de la autocomprensión, o bien se piensa la historia de los efectos misma como subjetividad, con lo que se situaría en la estela de un sujeto supraindividual tal y como pensaba Hegel el espíritu absoluto, o bien se piensa que la tradición sólo llega a sí, es decir, sólo adquiere sentido, en el acto de la relación con uno mismo de un sujeto individual, de manera que o bien quien comprende domina su comprensión o, de lo contrario, el sujeto quedaría absorbido por la tradición: en ninguno de los dos casos, piensa Frank, se produciría una fusión de horizontes, sino la sumisión del sujeto a la tradición o de la tradición al sujeto. Flemming Lebech<sup>928</sup>, por ejemplo, trata de enfrentar esta crítica de Frank (después también recogida por Kögler<sup>929</sup>) apostando por poner de relieve el significado de la noción de juego y de historia efectual para comprender el acontecer de la tradición, pues con ellas se superaría una neta distinción entre sujeto y objeto. Es claro que la noción de juego permite enfrentar esta crítica, pero no, como argumenta Lebech, porque el jugador pueda decidir entrar en el juego o no, subordinarse o no a sus reglas, de manera que la cuestión del sujeto en Gadamer incorporaría tanto un aspecto pasivo como otro activo, que llevaría a concebir el individuo en su relación dialéctica con su contexto histórico, cultural y social<sup>930</sup>. No es la capacidad de entrar o no en el juego la que permite superar las críticas de Frank.

El mismo Gadamer enfrenta una parte de la crítica de Frank y Forges afirmando que es un error hacer un supersujeto, en el sentido hegeliano, del papel que él asigna a la

<sup>926</sup> M. Frank, “Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache”, en Ph. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, ed. cit., pp. 181-213, aquí: 189 s. (traducción española abreviada en A. Gómez Ramos (coord.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Ricœur*, ed. cit., pp. 89-98, aquí: 96).

<sup>927</sup> GW 1, 281 (VM, 344): “Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.” Cfr. Ph. Forget, “Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte”, en Ph. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, ed. cit., pp. 7-23, aquí: 22.

<sup>928</sup> F. Lebech, “The Concept of the Subject in the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer”, *Internacional Journal of Philosophical Studies*, vol. 14, 2 (2006), pp. 221-236.

<sup>929</sup> H.-H. Kögler, *Die Macht des Dialogs: Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart, Metzler Verlag, 1992, p. 80.

<sup>930</sup> F. Lebech, *op. cit.*, p. 235.

tradición en el planteamiento de preguntas y en la consiguiente dirección de la respuesta, porque el acontecer de la tradición que tiene lugar en forma dialógica en la comprensión no representa ningún sujeto colectivo, sino que designa de un modo general lo que ocurre con cada texto individual<sup>931</sup>. Por ello es el diálogo, en tanto que efectividad del lenguaje, el que permite entender el papel del sujeto y enfrentar, por ello, dicha crítica, porque, como decíamos antes, permite entender que no hay una palabra aislada ni un enunciado que enuncie totalmente, porque toda palabra pone en juego la totalidad de lo no dicho, de lo por decir, de lo indecible y sólo es por cuanto que es palabra que responde (*Antwort*). Si comprendemos esto bien, veremos, por una parte, que no se trata en ningún caso de un supersujeto al estilo hegeliano: la tradición se actualiza en cada comprensión, porque interpela a cada intérprete, le plantea una pregunta *efectiva* y el intérprete trata de dar respuesta a esa pregunta, entregándose al hacer de la cosa misma. Esto implica que la tradición acontece por mediación del individuo, que es el que actualiza, al responder a la pregunta que la tradición le plantea, el sentido de esta, pero no a la manera de un hacer dominador, porque la noción de diálogo, como el juego, implica un acontecer que está más allá del hacer de la subjetividad. Si la tradición se actualiza en cada comprensión es porque cada actualización forma parte del propio ser de la tradición. En ello consistía, decíamos, el principio de la historia efectual: la comprensión forma parte de lo comprendido, de tal manera que, por una parte, no es el sujeto el que domina la comprensión, porque acontece más allá de la subjetividad, pero, por otra parte, tampoco la tradición domina al sujeto, porque la actualización de la tradición sólo acontece por mediación del sujeto, que forma parte de la propia tradición. Más allá de pensarlo en términos activo-pasivo, como propone Lebech, se trata de pensarlo en los términos del sentido medial puesto en juego por Gadamer y tan subrayado por Eberhard: el sujeto está dentro del proceso, lo cual implica que no puede acontecer sin él, aunque este acontecer se encuentre más allá de la esfera de controlabilidad del sujeto. Por eso puede decir Eberhard que, aunque Gadamer sigue la cancelación heideggeriana de la distinción sujeto-objeto, en él el sujeto está vivo y bien vivo (*alive and well*): la comprensión no acontece sin la respuesta del sujeto a la pregunta que la tradición le plantea<sup>932</sup>.

La cuestión que queda por responder es, no obstante, si el sujeto mantiene o no su autonomía en el proceso, cuestión que queda simplificada cuando Lebech apunta a la libertad del jugador para decidir entregarse o no a las reglas del juego, puesto que el planteamiento gadameriano parece más bien indicar que toda comprensión acontece con independencia de nuestro hacer y nuestro querer, como decía en el “Prólogo” a la segunda edición de *Verdad y método*, porque si toda comprensión es una fusión de horizontes, una actualización de lo comprendido, una aplicación, parecería que uno no puede decidir aceptar o no lo que le sale al encuentro y, por lo tanto, si quiere o no, como dice Lebech, seguir las reglas del juego. La resolución de esta problemática tiene

---

<sup>931</sup> “Destruktion und Dekonstruktion” (1986), GW 2, 370 (VM 2, 357).

<sup>932</sup> Ph. Eberhard, *op. cit.*, p. 113.

que ver, a mi parecer, con la pregunta acerca del sujeto que está en juego en el acontecer de la comprensión. Es claro que la noción de sujeto no aparece en Gadamer y, sin embargo, lo que sí que aparece es la noción de conciencia expuesta a los efectos de la historia, cuya ambigüedad ya hemos apuntado más arriba: la conciencia expuesta a los efectos de la historia tiene que ser pensada como ser (y, en este sentido, designaría la historicidad radical), pero también es conciencia (y, en este sentido, designaría la conciencia de la propia historicidad, de la propia situación). Si es conciencia quiere decir que el acontecer de la tradición en la comprensión tiene lugar más allá del hacer y del querer de la subjetividad, en efecto, pero de tal manera que quien comprende es consciente de lo que acontece más allá de su hacer y de su querer. Así, no se trataría de aceptar o no las reglas del juego, de aceptar lo que nos sale al encuentro en la comprensión de la tradición, sino de ser conscientes de que eso ocurre no de cualquier manera, sino como una posibilidad histórica más. Esto es lo que llamábamos el estado vigilante (*Wachheit*) de la conciencia expuesta a los efectos de la historia, que designaba la fusión controlada de horizontes<sup>933</sup>.

El significado de la vigilancia nos permite sin duda enfrentar la crítica de Frank en toda su amplitud. En realidad lo que está en juego es, si seguimos a Ramón Rodríguez, saber qué tipo de sujeto concibe la hermenéutica una vez superado el concepto moderno de subjetividad<sup>934</sup>. Según lo hasta ahora expuesto, Gadamer supera el esquema de pensamiento moderno, por cuanto que hace del espectador, del hablante, del intérprete una parte esencial de la obra de arte, del lenguaje, de la tradición y, en esta medida, decíamos, supera el pensar representativo. Ahora bien, al recuperar la noción de conciencia trata de poner de manifiesto un estar vigilante que, como tal, ya estaba presente en la racionalidad griega. En efecto, como señala Grondin<sup>935</sup>, el término de vigilancia (en las tres formas en las que lo usa Gadamer: *Wachheit*, *Wachsamkeit*, *Wachsein*) no aparece arbitrariamente en la obra gadameriana. Por una parte, la vigilancia jugaba un papel decisivo en el proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad, designando terminológicamente la comprensión como “*el estar vigilante del Dasein para sí mismo*” (*das Wachsein des Dasein für sich selbst*)<sup>936</sup>. Pero, por otra parte, designa la posición de aquel que se esfuerza por mantener los ojos bien abiertos en medio de la noche amenazadora y, en este sentido, recuerda a los fragmentos de Heráclito (Fr. 89: “Hay un mundo uno y común para los que están despiertos, pero el

---

<sup>933</sup> La vigilancia, sin ser un concepto especialmente desarrollado en el pensamiento gadamerino, ha sido no obstante puesto de relieve, entre otros, por Jean Grondin (*Einführung zu Gadamer*, ed. cit., pp. 149 ss.), James Risser (*Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, ed. cit., pp. 169-172) y Philippe Eberhard (*op. cit.*, p. 147 s.).

<sup>934</sup> R. Rodríguez, “Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto”, en J. González Valenzuela y E. Trías (eds.), *Cuestiones metafísicas. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 265-294.

<sup>935</sup> Seguimos a Grondin (*Einführung zu Gadamer*, ed. cit., p. 149 s.) para las referencias históricas.

<sup>936</sup> M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923, GA 63, 15.

que duerme se reduce a un mundo propio<sup>937</sup>) y a Platón, cuando dice que está despierto (*ὕπαρ*) aquel que es capaz de distinguir lo que es en sí de la multiplicidad de las cosas sin confundirlas, frente a aquellos que confunden lo que es en sí con la multiplicidad de las cosas, de los que dice que están soñando (*ὄναρ*)<sup>938</sup>. Asimismo, esta metáfora juega un papel escatológico importante en el Nuevo Testamento (*Mateo*, 24,42: “Velad, pues, porque no sabéis cuándo llegará vuestro Señor”)<sup>939</sup>.

El estado vigilante, que designa la fusión controlada de horizontes de la conciencia expuesta a los efectos de la historia, se encuentra además en otros lugares de la obra gadameriana para designar una de las más altas posibilidades del ser humano. Así, define, por una parte, el saber práctico propio de la *phrónesis* como “la vigilancia del cuidado por uno mismo” (*die Wachsamkeit der Sorge um sich selbst*)<sup>940</sup> o como “la vigilancia con la que buscamos encontrar el bien, que siempre debe ser lo mejor u óptimo” (*Wachsamkeit, mit der wir das Gute herauszufinden suchen, das immer das Bessere oder Beste sein soll*)<sup>941</sup>. Por otra parte, caracteriza lo propio de la divinidad aristotélica desde la más alta posibilidad del ser humano “como estar despierto, como ver y mirar pensante de lo que es” (*als Wachsein, als Sehen und denkendes Schauen dessen, was ist*)<sup>942</sup>, de manera que el ser supremo lo caracterizaría Aristóteles en la *Metafísica* “mediante su permanente vigilancia y presencia” (*durch seine beständige Wachsamkeit und Gegenwärtigkeit*)<sup>943</sup>. Así, es el estado vigilante lo que define, según Gadamer, el *noús*: “Quien no tiene *noús* no está en su juicio, no está en su entendimiento, no está en posesión de su sana razón. Pero ¿qué tipo de «posesión» es esta? No precisamente un arsenal de armas, herramientas, ciencias y palabras disponibles, sino el estado vigilante del darse cuenta y ser consciente de lo que es, del ser mismo, tal como precede a todo uso de armas, herramientas, ciencias y palabras.”<sup>944</sup> De este modo, si es lo que caracteriza el *noús*, podemos apostar por defender que este vigilar y velar es lo que caracteriza el pensar humano en general y, en concreto, una de las posibilidades de la conciencia expuesta a los efectos de la historia. Es, por tanto, a partir de aquí desde donde podemos enfrentar la crítica de Frank: la conciencia, que en su ser es efecto de la historia, es consciente de este efecto y, al serlo, se mantiene en un estado vigilante con respecto a su comprensión. No es ella la que controla el acontecer

<sup>937</sup> Véase también fr. 26 (“El hombre prende una luz para sí mismo durante la noche, cuando ha muerto, pero todavía vive. El soñador, cuya visión ha sido suprimida, ilumina desde la muerte; el que está despierto, ilumina desde el ensueño”), fr. 73 (“No es conveniente el obrar y el hablar como hombres dormidos”) y fr. 75 (“Los que están dormidos son compañeros de trabajo de aquello que en el mundo se produce”). Utilizamos aquí la traducción de Luis Farré.

<sup>938</sup> Platón, *República*, 476 c-d.

<sup>939</sup> Véase también *Marcos*, 13,35 y *Lucas* 12,40.

<sup>940</sup> “Praktisches Wissen” (1930), GW 5, 241.

<sup>941</sup> “Heidegger und die Griechen” (1990), GW 10, 43 (CH, 337).

<sup>942</sup> “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik” (1983), GW 10, 108 (GH, 36).

<sup>943</sup> “Heidegger und die Griechen” (1990), GW 10, 43 (CH, 338).

<sup>944</sup> “Rationalität im Wandel der Zeiten” (1979), GW 4, 25: “Wer >Nous< hat, der ist nicht beim Sinnen, nicht bei Verstande, nicht im Besitz seiner gesunden Vernunft. Aber was ist das für ein >Besitz<? Gerade nicht ein Arsenal verfügbarer Waffen, Werkzeuge, Wissenschaften und Worte, sondern die Wachheit des Gewahrens und Inneseins dessen, was ist, des Seins selber, wie es allem Gebrauch von Waffen, Werkzeugen, Wissenschaften und Worte vorausliegt.”



de la comprensión como no es el hablante el que controla la pregunta o la respuesta que se seguirá en el diálogo ni el espectador o el jugador son quienes controlan el desarrollo del juego, y tampoco puede decidir o no sentirse apelada por la pregunta que la tradición (el texto, la obra de arte) le plantea. No puede elegir comprender o no, entregarse o no al hacer de la cosa misma. Pero lo que sí que puede es permanecer vigilante a lo que acontece. Por eso dice Eberhard acertadamente que es una conciencia *after all*, después de todo<sup>945</sup>. Sin embargo, esto no significa una recaída en el modo de pensar moderno y en la consiguiente concepción del ser como presencia, porque estar vigilante a lo que ocurre con nosotros cuando comprendemos no significa que seamos nosotros el fundamento inconcuso a partir del cual se sostiene la inteligibilidad de lo real. Nosotros formamos parte del acontecer, nuestra comprensión transforma el acontecer mismo, pero ello ocurre, como decimos, más allá de nuestro hacer o querer. Nadie elige o no comprender, pero sí está en su mano mantenerse vigilante ante lo que ocurre más allá de su hacer o querer. Y este permanecer vigilante significa saber de la propia historicidad y determinación, reconocer que uno mismo podría no tener razón, significa exponerse uno mismo a la opinión del otro, y, en este sentido, está muy lejos del ideal de autotransparencia y fundamento de verdad de la autoconciencia moderna. Por eso todo decir permanece siempre abierto al otro: “Dejar valer al otro contra sí mismo –y de ahí han surgido lentamente todos mis trabajos hermenéuticos- no quiere decir sólo reconocer en principio la limitación del propio proyecto, sino que exige incluso ir más allá de las propias posibilidades en el proceso dialógico, comunicativo, hermenéutico.”<sup>946</sup> Por eso dirá Gadamer, frente a la *Geworfenheit* heideggeriana, que no le preocupa tanto que uno mismo sea un ser limitado, sino, más bien, cómo es el otro quien pone al descubierto esa limitación<sup>947</sup>. Y este estar volcado hacia al otro, este dejar valer al otro incluso contra uno mismo como forma del estado vigilante, es lo que define la propia racionalidad humana: si el lenguaje es realmente efectivo en el diálogo y nosotros somos fundamentalmente diálogo, pues el diálogo es nuestra patria<sup>948</sup>, eso quiere decir que nuestra propia racionalidad es dialógica. Y si nuestra racionalidad es dialógica eso implica de suyo que nuestro comprender, como existencial, es decir, como aquello que precede a todo hacer, es siempre un acontecer y un momento de un acontecer (porque ocurre más allá de nuestro querer y nuestro hacer y porque la comprensión transforma lo comprendido), de manera que la forma de conciencia que nos es propia no es la de la autoconciencia moderna, sino la de la vigilancia, que es la única forma posible allí donde es imposible la autotransparencia.

<sup>945</sup> Ph. Eberhard, *op. cit.*, p. 128.

<sup>946</sup> “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975), GW 10, 97 (GH, 22 s.): “*Den Anderen gegen sich selbst gelten zu lassen –und von da aus sind alle meine hermeneutische Arbeiten langsam herausgewachsen- heißt nicht nur, die Begrenztheit des eigenen Entwurfs im Prinzip anerkennen, sondern verlangt geradezu im dialogischen, kommunikativen, hermeneutischen Prozeß über die eigenen Möglichkeiten hinauszukommen.*”

<sup>947</sup> *Ibid.*, 98 (GH, 23).

<sup>948</sup> “Heimat und Sprache” (1992), GW 8, 366 s.

Así, el modo de ser del lenguaje en tanto que presentación dialógica implicará no sólo una transformación de la noción de sujeto, sino también una transformación de la noción de verdad. Como veíamos en la primera parte de nuestra investigación la verdad es un momento del ser mismo: su manifestarse. Sin embargo, ahora vemos que de esta manifestación forma parte esencial quien comprende y esto obliga a repensar el tipo de verdad que surge desde esta concepción del lenguaje. Como ya vimos, el concepto dominante de verdad de la historia de la filosofía era el sentido de la verdad como adecuación. Sin embargo, este concepto se muestra inoperativo para el tipo de verdad propio de la presentación dialógica. Para empezar, como veíamos en la primera parte de nuestra investigación, no podemos pensar la presentación en términos de adecuación, dada la inseparabilidad de presentación y presentado, que superaba la noción del arte como copia y de la palabra como signo. Sin embargo, ahora se nos muestra un segundo aspecto de la limitación de esta noción de verdad. Y es que la noción de verdad como adecuación sólo es apropiada allí donde se piensa el lenguaje desde el enunciado (*apóphansis*), y entonces verdad sería la adecuación del enunciado con la cosa, o allí donde se piensa desde el sujeto, cuya contrapartida, la objetividad, está ligada al enunciado como su forma lógica, de manera que la verdad sería la adecuación de la representación (*Vorstellung*) del sujeto pensante y la realidad<sup>949</sup>. En ambos casos se produce la separación entre lenguaje y mundo o pensamiento y mundo que ya había quedado superada con la noción de *Darstellung* como presentación. Sin embargo, si además resulta que toda *Darstellung* es siempre dialógica, entonces ni el lenguaje puede ser pensado desde el enunciado o la palabra aislada (recordemos: la palabra es sólo palabra en tanto que *Antwort*) ni el hablante puede ser pensado como un sujeto frente a un mundo de objetos (porque él participa del mundo que le sale al encuentro en el lenguaje), de manera que no sólo no hay distinción entre el mundo y su presentación, entre el enunciado-palabra y la cosa, sino que, además, en la presentación lo dicho (el enunciado) apunta a una multiplicidad de cosas no dichas y con cada hablante, con cada nueva comprensión, se actualizan nuevas posibilidades<sup>950</sup>. Con ello, la noción de verdad, como manifestabilidad del ser, como *alétheia*, cobra una nueva dimensión. Por una parte, el decir no sólo manifiesta, sino que también oculta. Por eso puede decir Gadamer en relación con Heidegger que “la palabra en tanto que palabra no es sólo desocultamiento, sino que también tiene que ser igualmente y precisamente por eso escondedora y ocultadora”<sup>951</sup>. Por otra parte, al participar el hombre de la estructura

<sup>949</sup> “Was ist die Wahrheit?” (1957), GW 2, 47-49 (VM 2, 54-55).

<sup>950</sup> En este sentido no podemos aceptar la interpretación de Friederike Rese (“Dialektik und Hermeneutik. Platos und Gadamers Theorien des Verstehens im Vergleich”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 4 (2005), pp. 141- 176), que parece sugerir que Gadamer se mantendría en el esquema de pensamiento moderno, pues, frente a Platón, para quien la verdad pertenece a la cosa y es, por lo tanto, de carácter ontológico, en Gadamer la verdad sería un acontecer que se realizaría en la conciencia de quien comprende. Con esta interpretación se estaría pasando por alto la vertiente fundamentalmente ontológica de la comprensión y de la verdad en Gadamer, puesto que se olvida que toda comprensión es una actualización de lo comprendido y que, en esta medida, es parte del ser mismo.

<sup>951</sup> “Von der Wahrheit des Wortes” (1971), GW 8, 40 (AP, 20): “*Daß das Wort als Wort nicht nur Entbergung ist, sondern ebenso sehr auch und gerade deshalb bergend und verbergend sein muß*”.

expositivo-dialógica del decir, la manifestabilidad del ser es histórica, por cuanto que se realiza en posibilidades de actualización siempre nuevas que, por naturaleza, ocultan otras. Por eso decía Gadamer, como veíamos, que no se comprende mejor, sino sólo de otra manera.

Con todo ello se subraya el carácter marcadamente ontológico de la verdad, que tiene su contrapartida en una transformación de la noción de ser. Si no es el enunciado o el juicio el lugar de la verdad y si el sujeto moderno no es el fundamento trascendental del darse, entonces el ser ya no puede seguir pensándose como presencia. El ser tiene que ser pensado desde el lenguaje en tanto que presentación dialógica y desde sus posibilidades de manifestación, porque el ser es manifestarse. Si eso es así, entonces, por una parte, el ser gusta también de ocultarse en el lenguaje en tanto que estructura expositivo-dialógica, de manera que “desocultación y ocultación se piensan efectivamente como momentos estructurales del ser”<sup>952</sup>. Pero, por otra parte, la posibilidad de manifestación e inteligibilidad se encuentra siempre en su ser actualizado por cada comprensión, de tal manera que el ser no es la presencia del darse a una conciencia, porque la propia comprensión es una posibilidad del ser mismo, una de sus posibilidades de manifestación, de tal manera que el ser apunta no sólo a lo presente, sino también hacia el pasado (puesto que toda comprensión es una actualización, una mediación) y hacia el futuro, de manera que no sólo los entes, sino el ser mismo es radicalmente temporal. Por eso, el ser “no es sólo lo presente entre el no-ser de lo ya-pasado y el no-ser del todavía-no, y tampoco es sólo lo presente-para-sí-mismo que llamamos «autoconciencia». Es también el despertar en el que «munde» (*es weltet*) como cada mañana. Es el preguntar que pregunta más allá de todo lo presente y que se abre a lo posible, el decir que busca sus palabras para lo indecible hasta que «palabrea» (*es wortet*) y es como «respuesta» (*Antwort*), y es siempre de nuevo el esperar que es consciente del todavía-no y que no es esperanza del todo –para hablar con Heráclito: sólo encontrará cumplimiento para su esperar quien aguarda lo inesperado y no esperable. Un aguardar es también lo que convierte primeramente cada diálogo en lenguaje.”<sup>953</sup> Como el lenguaje, el ser tiene también una constitución especulativa<sup>954</sup>.

Si las nociones de verdad y ser se entienden de este modo, entonces el acontecer de la verdad que es el acontecer del ser apunta a la infinitud. Con ello, parecería que sobre Gadamer podría recaer la acusación de relativismo. Sin embargo, un reproche de esa índole sólo tiene sentido desde esa ontología de la presencia que tiene en la objetividad

---

<sup>952</sup> *Ibid.*: “*Entbergung und Verbergung wirklich als Strukturmomente von >Sein< gedacht werden*”.

<sup>953</sup> “*Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*” (1983), GW 10, 108 (GH, 37): “*Es ist nicht nur das zwischen dem Nichtsein der Vorbei und dem Nichtsein des Nochnicht Gegenwärtige, und es ist auch nicht nur das Sich-Gegenwärtige, das wir >Selbstbewußtsein< nennen. Es ist auch das Erwachen, in dem »es weltet« wie an jedem Morgen. Es ist das Fragen, das über alles Gegenwärtige hinaus fragt und sich für das Mögliche öffnet, das Sagen, das für das Unsagbare seine Worte sucht, bis »es wortet« und wie »Antwort« ist, und ist immer wieder das Hoffen, das des Nochnicht inne ist und nicht voll Erwartung ist – um mit Heraklit zu reden: Nur der wird für sein Hoffen Erfüllung finden können, der des Unverhofften und Nicht-zu-Erhoffenden gewärtig ist. Ein Gewärtigen ist auch, was jedes Gespräch erst zur Sprache werden läßt.*”

<sup>954</sup> GW 1, 480 (VM, 570).

científica su forma más pura y abstracta, desde la que la historicidad y finitud de nuestra existencia sólo pueden verse como una carencia<sup>955</sup>. Desde el lenguaje, como estructura expositivo-dialógica, no puede pensarse el ser como lo eterno frente a la temporalidad de los entes ni puede concebirse un intelecto infinito al que le fuera dado pensar el ser. La ontología gadameriana supera, en este sentido, la deriva onto-teológica de la metafísica, pensando la manifestabilidad del ser en el lenguaje desde una estructura dialógica que hace de la historicidad de quien comprende un momento mismo de la posibilidad de su manifestación, y ello quiere decir que el lenguaje mismo, ese trascendental del ser, es histórico. Por ello no hay en Gadamer ningún lingüismo trascendental<sup>956</sup> ni ningún logocentrismo que impusiera las categorías desde las que el mundo se percibe: el propio lenguaje, como manifestabilidad del ser, se transforma en su acontecer en el diálogo vivo<sup>957</sup>.

De este modo, con la estructura expositivo-dialógica del lenguaje, logra Gadamer superar la ontología de la presencia y la deriva moderna de la misma, haciendo del sujeto un partícipe del lenguaje y, dada la inseparabilidad del mundo y el lenguaje, una parte esencial del ser mismo. Por ello Gadamer propone recorrer de nuevo el camino de la fenomenología del espíritu hegeliana para mostrar en toda subjetividad la sustanciación que la determina<sup>958</sup>, es decir, aquello que no emerge a la claridad de la conciencia y que, sin embargo, es imprescindible en tanto que sostiene la claridad de la conciencia y toda posible exteriorización, comunicación o palabra. La sustancia, dice Gadamer recordando el duodécimo de los *Sonetos a Orfeo* de Rilke, es ese “espíritu que puede unirnos” “a la que recurrió Hegel para comprender qué es el espíritu de un pueblo –o el espíritu de un tiempo o el espíritu de una época-, a saber: la efectividad desplegada que sostiene a todos y no está conscientemente ni es adecuadamente sabida en ningún individuo.”<sup>959</sup>. Si lo que sostiene a quien comprende, como parte esencial de la presentación-dialógica, es la sustancia en el sentido hegeliano, tal y como lo entiende Gadamer, entonces quiere decir que aquello que sostiene el acontecer de la verdad que es el acontecer del ser es algo común a todos. Ahondar en la forma de esta comunidad

---

<sup>955</sup> Ibíd., 104 (GH, 32). Karsten R. Stueber (“Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer”, en B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1994, pp. 172-189) subraya a este respecto la cercanía con la posición de Davidson, pues, en ambos casos, no podemos decir nada acerca de la cosa en sí misma, porque nuestras afirmaciones son significativas sólo en la medida en que se refieren a condiciones de verdad mediadas lingüísticamente, y en un mundo mediado lingüísticamente no tiene sentido el dualismo de pensamiento y realidad, sobre el que se basaría precisamente el relativismo. Así, también Davidson afirmaría que “dado el dogma de un dualismo de esquema y realidad, alcanzamos la relatividad conceptual y la verdad relativa a un esquema. Sin el dogma, este tipo de relatividad queda descartada.” (“On the Very Idea of A Conceptual Scheme”, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 185-198, aquí: 198).

<sup>956</sup> R. Rodríguez, “Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto”, ed. cit., p. 274.

<sup>957</sup> Cfr. “Dekonstruktion und Hermeneutik” (1988), GW 10, 146 s. (GH, 83 s.) y “Destruktion und Dekonstruktion” (1986), GW 2, 371 s. (VM 2, 358 s.).

<sup>958</sup> GW 1, 307 (VM, 372).

<sup>959</sup> “Bild und Gebärde” (1967), GW 8, 327 (EH, 249): “*was der Geist eines Volkes ist –oder der Geist der Zeit oder der Geist einer Epoche-, nämlich ausgebreitete Wirklichkeit, die alle trägt und in keinem einzelnen bewußt und adäquat gewußt da ist.*”

(*Gemeinsamkeit*) como un presupuesto y una exigencia de toda comprensión es lo que nos proponemos en la tercera parte de nuestra investigación. Es esta noción la que nos permitirá entender la comprensión como una experiencia y, con ello, alcanzaremos el punto de anclaje de la ontología hermenéutica.

### ***III.***

***El supuesto antropológico de la Darstellung:  
la comunidad***



*Ave al espíritu que puede unirnos;  
pues vivimos verdaderamente en figuras.  
Y con pequeños pasos van los relojes  
junto a nuestro auténtico día.”<sup>960</sup>*

(Rainer María Rilke)

El primer cuarteto del duodécimo de los *Sonetos a Orfeo*, cuyo primer verso sirve a Gadamer para explicar el significado de la sustancialidad hegeliana, permite abrir un camino por el que penetrar el tercer concepto que encabeza el título de nuestra investigación. Loado es en el primer verso el espíritu que puede unirnos, porque, según dice el segundo verso, vivimos en figuras, en imágenes. Este modo de vida, propio del hombre, aparece por primera vez en el soneto undécimo, y ahora, en este duodécimo, aparece el espíritu que puede unirnos relacionado con ese vivir en imágenes, ya sea en el transcurrir del tiempo medible y calculable, ya sea en el tiempo auténtico, la vida del “auténtico día”. Sea como sea, las figuras, las imágenes, sostienen nuestro modo de vivir, y estas imágenes se sostienen, a su vez, sobre el espíritu que puede unirnos, sobre “la efectividad desplegada que sostiene a todos”. En este sentido puede entenderse la relación del primer cuarteto del soneto rilkeano con el concepto de comunidad que sostiene el tercer paso de la articulación de la ontología gadameriana que estamos desarrollando aquí. Y es que si, como hemos visto, la noción de *Darstellung* es la noción central de la ontología gadameriana, que se despliega, además, como una presentación dialógica, lo que tenemos que ver ahora es cómo la noción de comunidad es el supuesto antropológico sobre el que se sostiene la posibilidad de toda presentación dialógica o, como lo expresa Rilke, de toda figura y, por ello, de la manifestabilidad del ser. Por eso, en las líneas finales del capítulo de *Verdad y método* dedicado a la comprensión en tanto que estructura dialógica, con la que se cierra la segunda parte de la obra, Gadamer dirá que todo diálogo (y ya sabemos que eso vale para todo acontecer de la comprensión) “presupone un lenguaje común, o mejor: forma un lenguaje común”, de tal manera que toda comprensión exige comunidad a la vez que configura, si ha salido bien, una nueva comunidad (*Gemeinsamkeit*) que nos transforma<sup>961</sup>. Y es precisamente porque la nueva comunidad formada nos transforma por lo que encontraremos en la noción de experiencia el punto de anclaje de la ontología hermenéutica.

---

<sup>960</sup> “*Heil dem Geist, der uns verbinden mag;  
denn wir leben wahrhaft in Figuren.  
Und mit kleinen Schritten gehn die Uhren  
neben unserm eigentlichen Tag.*” (Sonette an Orpheus, I, XII).

Sacrificio en la traducción la forma en favor del sentido.

<sup>961</sup> GW 1, 384 (VM, 457 s.): “*Jedes Gespräch setzt eine gemeinsame Sprache voraus, oder besser: es bildet eine gemeinsame Sprache heraus. (...) Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichauspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.*”



Que lo que se encuentra a la base de la toda manifestabilidad del ser sea un anclaje antropológico se muestra, además, en que las investigaciones emprendidas en *Verdad y método*, que, según su “Introducción”, han de permitir sacar a la luz una experiencia de verdad que pueda ofrecer legitimidad a las ciencias del espíritu más allá del ámbito de controlabilidad en el que se mueve la metodología de las ciencias naturales, comienzan su andadura, como ya hemos puesto de manifiesto<sup>962</sup>, con la recuperación de ciertos conceptos fundamentales de la tradición humanista. Es cierto que el retorno gadameriano a tales conceptos (formación, *sensus communis*, gusto y facultad de juzgar) tiene su razón de ser en que dichos conceptos podrían haber ofrecido una legitimidad a las ciencias del espíritu cuando estas quisieron fundamentarse como tales junto a las ciencias naturales<sup>963</sup>, por cuanto que en ellos se encontraría un acceso a un modo de entender la verdad que, muy en continuidad con el concepto de lo verosímil, tenían su punto de anclaje en la realidad del ser humano. Precisamente este punto de anclaje, que es lo que les daba desde antiguo a esas disciplinas el nombre de *humaniora*, es lo que, por otra parte, justifica que la obra gadameriana se inicie con estas nociones, desde el momento en que si por algo se distinguen las humanidades de las ciencias naturales es por rechazar de suyo esa objetividad científica (*Objektivität*) que, como veíamos, trata el mundo objetualmente (*Gegenständlichkeit*), por cuanto que en ellas se encuentra comprendido el hombre mismo.

Esta pertenencia del hombre mismo a aquello que estudian las humanidades, esta pertenencia del sujeto al objeto, del espectador a la presentación, del hablante a lo hablado, de quien comprende a lo comprendido es, precisamente, lo que hemos visto desplegarse en la noción de *Darstellung* en tanto que presentación dialógica, de tal modo que el camino abierto por esta noción, que habrá de llevarnos, finalmente, al modo en que puede entenderse la ontología hermenéutica, conduce en última instancia a una base antropológica. Esta base antropológica se define precisamente por eso que determina la especificidad de las nociones humanistas nombradas, por cuanto que en ellas queda recogido el presupuesto de toda comprensión, que no es otro que el de la comunidad entre quien comprende y lo comprendido. Este presupuesto de una naturaleza común atraviesa subrepticamente el análisis de todos esos fenómenos que le sirven a Gadamer para determinar el estatuto ontológico de la *Darstellung*, también aquí, tanto en el análisis del fenómeno del arte como en el análisis del lenguaje, desde el momento en que ese tipo de relaciones inauguradas por la comprensión que hemos visto aparecer al modo de un diálogo tienen como supuesto fundamental el que exista, de hecho, algo común entre los dos ejes de la relación. Y ello, precisamente, en virtud de ese estatuto que les es propio a las *humaniora* y, en general, a toda experiencia de verdad que se aleje del ámbito de controlabilidad del metodologismo científico. Este estatuto es, como decimos, el hombre o, para decirlo hegelianamente, el espíritu, que sólo puede comprender el mundo en tanto que se comprende a sí mismo.

---

<sup>962</sup> Cfr. I.1.1.

<sup>963</sup> GW 1, 46 (VM, 73).

Por eso las tres experiencias de verdad que articulan la estructura de *Verdad y método* (la del arte, la de la historia, la de la filosofía) son experiencias incardinadas en la realidad del ser humano como ese ser que, en su trato con el mundo, hace mundo. Este hacer mundo del hombre es en realidad un hacer condicionado, por cuanto que en su hacer y comprender tiene que hacer frente a su propia realidad. Y esta su realidad es aquella a la que, precisamente, también trataba de hacer frente la tradición humanista con los conceptos que, como decimos, intentan rehabilitarse al inicio de la obra gadameriana, saliendo al encuentro de la realidad histórica del hombre, es decir, poniendo de manifiesto su radical finitud, su esencial ser-con-otros y su originaria pertenencia a un mundo común. Esto es lo que, en Gadamer, viene a manifestarse, como decimos, en ciertos fenómenos que, explicando la naturaleza humana, explican también la misma noción de *Darstellung* y, con ella, la radical pertenencia del hombre al ser. Ahondar en ello será el objeto de esta tercera parte.

### ***III.1. Arte vivido: arte y comunidad o la comunidad como supuesto antropológico de la presentación artística***

*“Pero siempre la fiesta tiene en sí algo sublime que saca de lo cotidiano a los participantes y los eleva a una comunidad que apresa a todos los participantes.”<sup>964</sup>*

Toda la ontología de la obra de arte llevada a cabo en *Verdad y método* partía del concepto de juego, que, a su vez, desembocaba, según hemos visto, en el concepto de presentación. En este sentido, decíamos, la noción de *Darstellung* que hemos analizado en la primera parte de nuestra investigación no puede comprenderse sin ese movimiento de vaivén que hace del espectador un momento esencial de la obra de arte. Y precisamente para explicitar a este respecto el modo de ser de la obra de arte, su temporalidad, se pone en juego la noción de fiesta, que permite entender la obra de arte desde la *parousía*. Esta misma noción de fiesta pone a su vez en juego la noción de comunidad, pues, como dice Gadamer a propósito del carácter festivo del teatro, la fiesta saca a los hombres de la vida cotidiana, del entramado de metas individuales que orientan su ocupación y preocupación, y lo elevan por encima de ellas a una temporalidad en la que el tiempo se detiene y en la que la individualización de las metas es superada por una congregación hacia lo común en la que todos se encuentran y aúnan. Esta es la característica más significativa de la fiesta que Gadamer subraya en escritos anteriores a *Verdad y método*, como el ya nombrado “Acerca del carácter festivo del teatro” de 1954, y en otros posteriores como *La actualidad de lo bello*, de 1974, y el menos conocido “Del arte de festejar”<sup>965</sup>, de 1977. Por eso, aunque la ontología de la obra de arte que aparece en *Verdad y método* ni siquiera mencione este aspecto fundamental de toda fiesta, la descripción que hace Gadamer en estos otros escritos permite pensarlo como el supuesto antropológico de la presentación dialógica, dado que la fiesta define el modo de ser de la obra de arte. De este modo, podemos decir que, como mostraremos en lo que sigue, la presentación dialógica que es la obra de arte se sostiene sobre esa comunidad supuesta en toda fiesta, porque la verdadera condición del festejar se encuentra en “el estar congregado hacia algo común” (“*Versammeltsein auf Gemeinsames*”)<sup>966</sup>.

---

<sup>964</sup> “Über die Festlichkeit des Theaters” (1954), GW 8, 297 (EH, 214): “*Aber immer hat das Fest etwas Erhebendes an sich, das seine Teilnehmer heraushebt aus dem Alltäglichen und hinaufhebt zu einer alle Teilnehmer ergreifenden Gemeinsamkeit.*” La traducción española de Antonio Gómez Ramos vuelca “*zu einer alle Teilnehmer ergreifenden Gemeinsamkeit*” como “a una comunidad, a una solidaridad que los une a todos”. Con ello, el traductor, aun manteniendo la palabra *comunidad*, la interpreta en el sentido de la solidaridad, perdiéndose con ello el significado de una raíz común que es el que, según nuestra lectura, atraviesa la concepción gadameriana de la obra de arte.

<sup>965</sup> “Die Kunst des Feierns”, en H. J. Schultz (ed.), *Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1977, pp. 61-70.

<sup>966</sup> El término *Vesammeltsein* tiene un sentido sacral. Es la palabra que utilizó Lutero en su traducción del Nuevo Testamento para designar la congregación de los fieles en torno a la figura de Cristo: “*Denn wo*

No obstante, aunque la noción de comunidad no aparezca expresamente relacionada en *Verdad y método* con la temporalidad de la obra de arte (aunque sí con el lenguaje), lo cierto es que en la primera sección de la obra, dedicada precisamente a la elucidación de la cuestión de la verdad en la obra de arte, la noción de comunidad aparece ligada a la recuperación del concepto humanista de *sensus communis*. Por eso, para estudiar la noción de comunidad como supuesto antropológico de toda presentación artística, nos volveremos previamente a la noción humanista de *sensus communis*, para retornar después a la noción de fiesta.

### **1. *Sensus communis* y comunidad: el retorno gadameriano a la tradición humanista**

La apertura del horizonte en el que la obra de arte se presenta como verdad (en el sentido ontológico ya desarrollado) se inicia en *Verdad y método* con la recuperación de los conceptos humanistas. Más allá de si Gadamer hace o no justicia al sentido de estos conceptos en la estética kantiana (que, como ya hemos mencionado, aparece en esta obra como el punto de inflexión para la subjetivación de la estética, quizá más debido a los postkantianos que al propio Kant), lo cierto es que el retorno a la tradición humanista se incardina en el propósito general de la obra gadameriana de recuperar una experiencia de verdad distinta a aquella a la que da acceso el metodologismo científico. Y es que, en efecto, la tradición humanista está relacionada con la defensa de una formación integral frente al tipo de formación surgido con el auge de la ciencia moderna y que tendría como consecuencia, en palabras de Vico, la desvalorización de la naturaleza moral<sup>967</sup>. El humanismo reclama, por tanto, la recuperación de esas disciplinas que posibilitan un pleno desarrollo de la naturaleza humana, es decir, junto a la formación científica, una formación moral. En este sentido, Gadamer trata de recuperar la significación moral del concepto de *sensus communis* tal y como aparece en Vico (por lo menos en el primer Vico) y Shaftesbury, cuya confirmación, dirá, puede rastrearse todavía en Bergson.

El retorno de Gadamer a Vico se produce, expresamente, como un retorno a un tipo de pensamiento en el cual se anticipará mucho de su propia posición. Así lo expresará no sólo en *Verdad y método*, sino también en la interpretación que haría de su propio

---

*zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen*". (Mateo, 18,20). En este pasaje se fundamenta la legitimidad de la Iglesia como comunidad.

<sup>967</sup> "Pero el mayor inconveniente de nuestro método de estudios es el de que, afanándonos intensamente en las doctrinas de la naturaleza, no valoramos tanto la naturaleza moral, y principalmente aquella parte que trata de la naturaleza del espíritu humano y de sus pasiones de forma acomodada a la vida civil y a la elocuencia, de los rasgos propios de las virtudes y los vicios, de las buenas y malas artes, de las características morales según la edad de cada uno, su sexo, condición, fortuna, linaje, y de aquel arte, el más difícil de todos, del decoro; y la tan vastísima y eminentísima doctrina sobre el Estado yace inculta y casi abandonada por nosotros." (G. Vico, "Del método de estudios de nuestro tiempo" (1708), en *Obras I. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. Francisco J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 92).

recorrido intelectual en su “Autopresentación”<sup>968</sup>. Por eso es notable, como ya señalaba Donald Ph. Verene, que se preste tan poca atención en los estudios sobre Gadamer al papel que juega la filosofía viquiana en la recuperación de los conceptos humanistas con los que se abre su gran obra<sup>969</sup>. Sin embargo, para entender en qué sentido es significativo el retorno a Vico, sólo hay que leer atentamente las páginas dedicadas al *sensus communis* en *Verdad y método*. Allí Vico aparece como el defensor de la tópica y de lo verosímil frente a la crítica y la certeza cartesiana, es decir, como defensor de un tipo de verdad distinto de aquel al que dan acceso las ciencias naturales, sin dejar, no obstante, de restarle a estas su legitimidad propia. De hecho, es significativo que Gadamer se vuelva no a la *Ciencia nueva*, sino a “Del método de estudios de nuestro tiempo”, que es uno de los primeros escritos de Vico. En esta oración inaugural, Vico hace un recorrido sobre las ventajas y desventajas del método de estudio de su tiempo, para sacar a la luz los inconvenientes derivados de la aplicación del cartesianismo a la pedagogía llevada a cabo por los jansenistas. La crítica, dice Vico, se olvida, como decíamos, de la naturaleza moral del ser humano y, en consecuencia, no prepara a los adolescentes para la vida civil. Por eso Vico, frente al tratamiento irónico del *bon sens* que aparece en las primeras líneas del *Discurso del método*<sup>970</sup>, que exigía, por ello, la crítica, va a defender la necesidad de que el método de estudios incluya el fomento del sentido común como un momento necesario para el desarrollo de la naturaleza moral del ser humano a través de la enseñanza de la tópica. De este modo, dos son fundamentalmente las enseñanzas que, en un primer momento, pueden extraerse de la concepción viquiana del sentido común: por una parte, el sentido común está relacionado con la moralidad y la vida civil; por otra parte, el sentido común es enseñable.

A este respecto puede entenderse que el *sensus communis* al que retorna Gadamer está desvinculado de la concepción del sentido común basada en el *De anima*<sup>971</sup> y heredada por la tradición escolástica, sobre todo por Tomás de Aquino, quien a su vez lo toma de Avicena, según la cual el sentido común no sería sino una capacidad, común a todos los hombres, de combinar y discernir las aprehensiones y las intenciones de los

<sup>968</sup> GW 1, 25 (VM, 49); “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 498 s. (VM, 393).

<sup>969</sup> D. Ph. Verene, “Gadamer and Vico on *Sensus Communis* and the Tradition of Humane Knowledge”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. cit., pp. 137-153, aquí: 142. En este artículo, Verene también recuerda que, a pesar de que a finales del siglo pasado se produjo un renacimiento de los estudios sobre Vico, no puede olvidarse lo que supuso para este renacimiento el modo como Gadamer recuperó la figura de Vico con la publicación de *Verdad y método* en el año 1960. Ya otros grandes filósofos, como Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas* o Croce en *La filosofía de Giambattista Vico*, habían retornado a Vico, pero Gadamer lo hace de un modo distinto. Así, dice Verene, como Cassirer, Gadamer conecta a Vico con la filosofía de las ciencias del espíritu, pero, frente a Cassirer, subraya que las raíces de su pensamiento se encuentran en la tradición retórica. Además, Gadamer se aproxima a Vico como a un pensador único, frente a Croce, que había tratado de comprenderlo como un Hegel italiano (Ibíd., p. 138).

<sup>970</sup> “El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aun los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen.” (*Discurso del método*, Primera parte, trad. Risieri Frondizi, Madrid, Alianza, 1999, p. 81).

<sup>971</sup> Aristóteles, *De anima*, 425a 14 ss.

sentidos externos<sup>972</sup>. Si Gadamer retorna a la noción de *sensus communis* en Vico es precisamente para enlazar con una tradición muy distinta: la tradición retórica. Pues, en efecto, el *sensus communis* es, en la tradición retórica, sobre todo en la tradición romana (aunque también puede comprenderse en ello la *éndoxa* griega), el conjunto de opiniones y valores compartidos por una comunidad que el orador debe conocer y dominar para la construcción de su discurso, de vital importancia en la vida pública romana, razón por la cual era parte fundamental de la educación<sup>973</sup>. Por eso dirá Gadamer que, tal y como lo plantea Vico, el *sensus communis* no sólo está relacionado con la *eloquentia*, sino también con la *phrónesis* y, en este sentido, la noción de *sensus communis* retornaría a dos antiguas nociones de sabiduría que ponen en juego la vida práctica del hombre, frente al ideal de la *sophía* como saber meramente contemplativo<sup>974</sup>. En este respecto, el *sensus communis* tiene que ver, por una parte, con lo verosímil, que es aquello con lo que se las ve la *eloquentia* frente al saber basado en razones. Así, dirá Vico que “como la ciencia tiene su origen en la verdad y el error en lo falso, así de lo verosímil se engendra el sentido común.”<sup>975</sup> Pero, por otra parte, el sentido común se relaciona con la *phrónesis*, y así dirá Vico a propósito del método de estudios: “yo estimaría conveniente que los adolescentes sean enseñados en las ciencias y artes todas con juicio íntegro, para enriquecer los lugares de la tópica, y, en el ínterin, que cobren fuerzas con el sentido común para la prudencia y la elocuencia”<sup>976</sup>. Gadamer insistirá precisamente en este segundo aspecto, proponiendo leer el *sensus communis* desde la *phrónesis* tal y como lo entiende Aristóteles en su crítica a la idea de bien en Platón, de manera que el *sensus communis* estaría emparentado con la *phrónesis* como ese tipo de saber práctico que, frente a la *sophía* y a la *epistème*, no trata acerca del conocimiento de lo universal, sino acerca del conocimiento de lo concreto, y no para cualquier propósito, sino con el fin de alcanzar lo correcto. En este sentido, decíamos, la *phrónesis* está conectada con el problema de la aplicación, tal y como veíamos a propósito de la comprensión, y en este sentido también, la *phrónesis* no es simplemente esa facultad de subsumir lo particular bajo lo general que modernamente se conoce como “facultad de juzgar”, pues lo que la *phrónesis* pone en juego frente a cualquier otra capacidad de la razón es el propio ser. De ahí que diga Gadamer que la *phrónesis*

---

<sup>972</sup> “El sentido propio juzga el objeto sensible que le es propio, distinguiéndolo de otras cualidades que caen también bajo el campo del mismo sentido, discerniendo lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, ya que para distinguir entre dos cosas es necesario que se conozcan las dos. Por eso, es necesario que al sentido común le corresponda el juicio del discernimiento, pues a él se dirigen como a su término las aprehensiones de los sentidos. Y también le corresponde percibir las intenciones de los sentidos, como cuando alguien ve que ve. Pues a esto no llega el sentido propio, el cual no conoce más que la forma de lo sensible por la que es alterado y en cuya alteración se consuma la visión, de la que se sigue otra alteración en el sentido común, que es el que percibe la visión misma.” (Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 78, 4 ad 2, trad. José Martorell Capó).

<sup>973</sup> Cfr. J. D. Schaeffer, “*Commonplaces: Sensus Communis*”, en W. Jost y W. Olmsted (eds), *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Malden / Oxford, Blackwell Publishing, 2004, pp. 278-293, aquí: 281.

<sup>974</sup> GW 1, 25 (VM, 49).

<sup>975</sup> G. Vico, “Del método de estudios de nuestro tiempo” (1708), ed. cit., p. 82.

<sup>976</sup> *Ibid.*, p. 85.

presupone una orientación de la voluntad, es decir, un ser moral (*héxis*), y por eso no es propiamente una capacidad, una *dýnamis*, sino una virtud<sup>977</sup>, de tal manera que la distinción de lo adecuado o inadecuado presupone siempre un ser moral que, a su vez, es conformado por esta misma distinción.

La peculiaridad del saber de la racionalidad propia de la *phrónesis* es entonces que en él está siempre presupuesto el ser moral, es decir, una orientación de la voluntad hacia lo correcto. Y esto que orienta la voluntad, este ser moral, será, en la lectura que hace Gadamer de Vico, precisamente el *sensus communis*. Así, dirá Gadamer: “Lo que da su orientación a la voluntad humana, opina Vico, no es la universalidad abstracta de la razón, sino la universalidad concreta que presenta la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del entero género humano.”<sup>978</sup> Con estas palabras, Gadamer está ofreciendo una interpretación de la definición que hace Vico del *sensus communis* en la *Ciencia nueva*, aunque en ningún momento haga referencia a ello. Sólo que allí Vico no define el sentido común como “universalidad concreta”, sino como “un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano”<sup>979</sup>. Expertos viquianos, como Schaeffer o Verene, critican a Gadamer el haber sustituido “juicio sin reflexión” por “universalidad concreta”. Con ello, dicen, se está desvirtuando el sentido que tiene el *sensus communis* en la filosofía viquiana<sup>980</sup>. Sin duda, estas críticas no carecen de fundamento con

---

<sup>977</sup> GW 1, 27 (VM, 51 s.).

<sup>978</sup> *Ibíd.*, 26 (VM, 50): “Was dem menschlichen Willen seine Richtung gebe, meint Vico, sei nicht die abstrakte Allgemeinheit der Vernunft, sondern die konkrete Allgemeinheit, die die Gemeinsamkeit einer Gruppe, eines Volkes, einer Nation oder des gesamten Menschengeschlechtes darstellt.”

<sup>979</sup> Vico, G., *Ciencia nueva*, §142, trad. Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995.

<sup>980</sup> La crítica de Schaeffer a Gadamer va orientada a justificar por qué, frente a la lectura gadameriana, el *sensus communis* no tendría sólo una significación ética, sino que también tendría un sentido judicativo que estaría relacionado con el significado epistemológico defendido por Aristóteles en *De anima* y del que Gadamer trata de desvincularlo. Así, Schaeffer dirá que a través de la idea de los “universales imaginativos”, esto es, imágenes con las que pueden relacionarse las sensaciones (Yahvé o Ulises, por ejemplo), puede sintetizarse en Vico la idea del *sensus communis* como un sentido organizador y como un sentido moral compartido que existe y se desarrolla históricamente: “Los universales imaginativos organizan las percepciones de los sentidos en imágenes que están cargadas con valor comunitario. Se convierten en la base para la poesía antigua, así como la antigua ley y tradición.” (J. D. Schaeffer, “*Sensus communis* in Vico and Gadamer”, *New Vico Studies*, vol. 5 (1987), pp. 117-130, aquí: 125). Por su parte, Verene añadirá que al cambiar “juicio sin reflexión” por “universal concreto” Gadamer omite un elemento que es crucial para la propia posición viquiana, puesto que Vico, en la *Ciencia nueva*, relaciona la reflexión con la barbarie (Conclusión, §1106), de manera que, el sentido común, como juicio sin reflexión, toma la forma de los “universales imaginativos” que surgen de la *fantasía*, comprendida esta como una potencialidad humana distinta a la capacidad de reflexión (D. Ph. Verene, *op. cit.*, p. 140 s.). La fantasía, dirá Verene, es para Vico la potencia primordial de la mente y de toda la vida social y es a través de ella como aprendemos a hacer “verdades” de nuestra experiencia, a convertir lo verdadero y el hecho (*verum et factum convertuntur*). Con ello, el hacer humano imita el hacer divino que está presente en el mundo en la estructura providencial de la historia. Así, dirá Verene que la filosofía tópica viquiana “ve el mundo civil como un teatro de la memoria en la que cada palabra tiene una historia que nos hace volver a sus significados fabulosos en los mitos, cuyos *archai* son los universales imaginativos o lugares comunes que constituyen el diccionario mental común del género humano”, de manera que la providencia no será sino el *sensus communis* del género humano. Con ello, el *sensus communis* adquiere un sentido universal, que no parece reconocer Gadamer, probablemente porque su lectura de Vico no está tanto basada en la *Ciencia nueva* como en “Del método de estudios de nuestro tiempo” (*Ibíd.*, p. 145 s.). Gadamer contestará a Verene que esa universalidad que él no supo ver en Vico la recogió, en su propia concepción, en la

respecto a la precisión interpretativa de la filosofía viquiana. Sin embargo, del modo como lee Gadamer a Vico puede extraerse su propia concepción. Y es que, en la lectura gadameriana del *sensus communis* se produce un desplazamiento del formalismo a la facultad de juzgar, de manera que, frente a ella, el sentido común no es una capacidad formal, sino que está cargado de contenido: “El *sensus communis* no es en primer lugar una capacidad formal, una facultad espiritual que tenga que ejercitarse, sino que abarca siempre ya un conjunto de juicios y criterios de juicio que lo determinan en su contenido.”<sup>981</sup> En este sentido hay que entender la “universalidad concreta” a la que se refiere Gadamer con respecto al *sensus communis*: en él quedarían recogidos contenidos concretos referidos a una comunidad concreta, ya sea la de un pueblo, una nación o el entero género humano. Así, frente a la logicización del concepto, Vico estaría defendiendo la carga de contenido que tenía el concepto en la tradición romana<sup>982</sup>, es decir, que referiría a ese conjunto de valores y opiniones compartidas por la comunidad que habrían de ser memorizados por los jóvenes para su posterior uso en la construcción del discurso. Sin embargo, que Gadamer conciba el sentido común desde los contenidos que la determinan no quiere decir que la conciba desvinculada de la capacidad de juzgar. Alberto M. Damiani, por ejemplo, ha interpretado que, siguiendo la lectura que se hace en *Verdad y método* de Vico en relación con Shaftesbury, Gadamer estaría negando al *sensus communis* cualquier relación con la facultad de juzgar<sup>983</sup>. Sin embargo, una lectura semejante obvia la insistencia gadameriana en relacionar el sentido común viquiano con la *phrónesis* aristotélica: la diferencia entre la moderna facultad de juzgar y la *phrónesis* estaría precisamente en que la *phrónesis* refiere a la *héxis* y, por lo tanto, en ella está presupuesto cierto contenido moral, cierta orientación de la voluntad hacia lo correcto, de manera que la *phrónesis* consiste siempre en un saber juzgar, en ciertas circunstancias concretas, cuál es la mejor decisión, cuál es la decisión correcta. Es, por lo tanto, también una facultad de juzgar, como enseguida dirá Gadamer<sup>984</sup>, sólo que aquí no se trata de subsumir lo particular bajo lo universal, que valdría para todo hombre, porque, frente a la moderna facultad de juzgar, exige un contenido concreto. Y son estos contenidos que orientan la voluntad, los que están a la

---

noción de lingüisticidad (“Reply to Donald Philipp Verene”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, pp. 154 s.).

<sup>981</sup> GW 1, 37 (VM, 63): “*Sensus communis ist nicht in erster Linie eine formale Fähigkeit, ein geistiges Vermögen, das man üben muß, sondern umfaßt immer schon einen Inbegriff von Urteilen und Urteilsmaßstäben, die ihn inhaltlich bestimmen.*” Me parece, a este respecto, que Schaeffer (*op. cit.*, p. 121) no es acertado en su crítica a Gadamer, cuando interpreta que lo que está diciendo en este pasaje es que el *sensus communis* no es una capacidad intelectual. Parece claro que, más bien, lo que defiende Gadamer es que no es una capacidad formal, sino que es una capacidad determinada en su contenido.

<sup>982</sup> *Ibíd.*

<sup>983</sup> “La reconstrucción de la noción de sentido común presentada por Gadamer brinda como resultado la contraposición entre el formalismo [de la facultad de juzgar], interesada sólo en la capacidad de emitir juicio, y el consenso moral que constituye el contenido del sentido común sin mediación de juicio alguno o, en términos de Shaftesbury el sentido común como una “virtud del corazón.” (A. M. Damiani, “Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 15-16 (2003), pp. 31-47, aquí: 37). Los corchetes son nuestros, pues consideramos que debe haber una omisión involuntaria en el texto.

<sup>984</sup> GW 1, 37 (VM, 63).



base de la fundación de una comunidad. Por eso dirá Gadamer que lo importante para él es que “*sensus communis* no mienta aquí manifiestamente sólo esa capacidad universal que está en todos los hombres, sino que es, al mismo tiempo, el sentido que instituye comunidad.”<sup>985</sup> El sentido común, por lo tanto, que orienta la voluntad, está relacionado con la posibilidad de la institución de comunidad o, dicho de otro modo, sólo hay comunidad (moral) si hay un sentido común. Esta afirmación se entiende quizá mejor desde el escrito de Shaftesbury, al que Gadamer refiere no porque lo que este diga añada algo significativo a lo dicho por Vico (por lo menos en la interpretación que él ofrece), sino por la violenta influencia ejercida por Shaftesbury en la filosofía del siglo XVIII<sup>986</sup>, de manera que, en la interpretación gadameriana, Vico y Shaftesbury pertenecerían a una misma tradición de pensamiento.

Precisamente Shaftesbury va a subrayar el significado social del *sensus communis*, muy en continuidad con la interpretación que de Vico se ofrece en *Verdad y método*. De hecho, como dice Gadamer a propósito de su respuesta a Verene, muchas veces, siguiendo bien el pensamiento de un autor, puede intuirse mucho de lo que vendrá después<sup>987</sup>, de tal manera que en este caso no es aventurado aproximar la concepción viquiana tardía del sentido común en la *Ciencia nueva*, a la que, como decimos, no se refiere Gadamer en *Verdad y método*, y lo defendido por Shaftesbury en su ensayo sobre el sentido común<sup>988</sup>, relacionado, como decimos, con la idea de que el sentido común instituye comunidad, retrotoyéndose también, no a la tradición escolástica, sino a los clásicos romanos y sus intérpretes humanistas. De hecho, la reflexión que hace Shaftesbury acerca del sentido común parte de la octava de las *Sátiras* de Juvenal en la que afirma, a propósito de la corte y la nobleza, que el sentido común es cosa rara en hombres de tal rango (*Rarus enim ferme sensus communis in illa Fortuna...*)<sup>989</sup>. Shaftesbury explica la sentencia de Juvenal a partir de la interpretación que hacen los humanistas Casaubon, Salmasius y Gataker del *sensus communis* derivándolo de la *κοινωνημοσύνη* de la que hablara Marco Aurelio en las *Meditaciones*, I, 16: “Mediante una derivación griega, hacen que este *sentido común* del poeta signifique el sentido del bienestar público y del *interés común*: amor a la *comunidad* o *sociedad*, afección natural, humanidad, condescendencia, o sea, esa suerte de *civilidad* que brota de un justo *sentido* de los *derechos comunes* de la Humanidad y de la *igualdad natural* que hay entre los de la misma especie.”<sup>990</sup> Esta apelación a una palabra griega rara y

<sup>985</sup> Ibíd., 26 (VM, 50): (“*Sensus communis* meint hier offenkundig nicht nur jene allgemeine Fähigkeit, die in allen Menschen ist, sondern er ist zugleich der Sinn, der Gemeinsamkeit stiftet.”)

<sup>986</sup> Ibíd., 29 s. (VM, 54).

<sup>987</sup> “Reply to Donald Philipp Verene”, ed. cit., p. 154.

<sup>988</sup> “*Sensus communis: Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*”, Tratado II de las *Características*. Utilizamos aquí la traducción de Agustín Andreu, Valencia, Pre-textos, 1995, que lleva al margen la paginación de la edición crítica de la *Standard Edition, Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings*, I, 3, ed. Wolfram Benda, Wolfgang Lottes, Friedrich A. Uelshlein y Erwin Wolff, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992, pp. 14-129.

<sup>989</sup> Juvenal, *Sátiras*, VIII, 73.

<sup>990</sup> Shaftesbury, *op. cit.*, Parte III, Sección I, p. 71. El pasaje de Marco Aurelio hace referencia a las cosas que este aprendió de su padre: “La sociabilidad [*κοινωνημοσύνη*] y el consentir a los amigos que no

artificial confirmaría que el concepto de *sensus communis* no es de procedencia filosófica griega, sino que “hace resonar el sonido del concepto estoico solamente como un armónico”<sup>991</sup>. Así, Gadamer transcribe en latín la definición del concepto griego dada por Salmasius en *Notae in Iulii Capitolini Marcum Antonium*, recogido en *Historiae Augusta Scriptores VI*, donde interpreta la sentencia de Juvenal, y que, a su vez, es transcrito a pie de página por Shaftesbury: “Actitud moderada, habitual, del hombre que toma en cuenta el bien público y no lo reduce todo al propio interés, mostrando además consideración a aquellos con quienes convive, con modestia y pensando poco en sí mismo.” Y continúa la sentencia de Salmasius, ya no citada por Gadamer: “Sucedee en cambio que los hombres altivos y soberbios se imaginan todos haber nacido solamente para sí mismos y por su propia conveniencia, y tienen en poco y menosprecian a todos los demás; son las personas de las que puede decirse con razón que carecen de *sensus communis*.”<sup>992</sup> De este modo, dirá Shaftesbury, lo que le está negando Juvenal a la corte no era ingenio o destreza, sino *sentido del bien público* y del *interés común*, de manera que entre ellos, dirá, no hay auténtica sociedad, porque “por lo que hace a la auténtica *sociedad*, no puede haberla entre quienes no tienen más *sentido* que el del *bien privado*.”<sup>993</sup> De este modo, justifica Shaftesbury, la auténtica sociedad se fundamenta en el sentido común, que es una *afección común* (*common Affection*), tal y como lo entiende con respecto a la sátira de Juvenal, puesto que, según él, lo que se propone reformar el poeta “es más el *corazón* que la *cabeza*”<sup>994</sup>, razón por la cual Gadamer interpreta que el sentido común sería en Shaftesbury una virtud social, una virtud más del corazón que de la cabeza, más relacionada con el modo de *sentir* que con el *pensar*, que, como el concepto tardorromano, se relaciona con una profunda solidaridad con el otro<sup>995</sup>.

Que sea una virtud del corazón más que de la cabeza, sin embargo, no quiere decir que el sentido común, en el modo como lo interpreta Gadamer aquí, esté desconectado del juicio, como supone Damiani. Si Shaftesbury habla aquí en estos términos es porque, en seguida, se va a posicionar contra los contractualistas (más específicamente, contra Hobbes y Locke), pues va a considerar esta *inclinación* a unirse con los demás como un principio natural, defendiendo con ello el origen natural de la sociedad y, por lo tanto, el origen derivado de toda forma de individualismo: “Por mi parte, me parece que ese *principio de asociación* y esa inclinación a *juntarse* es en los más de los

---

asistieran siempre a sus comidas y que no le acompañaran necesariamente en sus desplazamientos” (trad. Ramón Bach Pellicer).

<sup>991</sup> GW 1, 30 (VM, 54 s.): “den stoischen Begriffsklang nur wie einen Oberton widerklingen läßt”.

<sup>992</sup> “*moderatam, usitatam et ordinariam hominis mentem, quae in commune quodam modo consulit nec omnia ad commodum suum refert, respectumque etiam habet eorum, cum quibus versatur, modeste, modiceque de se sentiens. At contra inflati et superbi omnes se sibi tantum suisque commodis natos arbitrantur, et prae se coeteros contemnunt et negligunt; et hi sunt qui sensum communem non habere recte dici possum*”. Sigo aquí la traducción ofrecida por Agustín Andreu en su edición del ensayo de Shaftesbury, aunque sustituyo su ‘espíritu público’ por ‘*sensus communis*’. Cfr. Shaftesbury, *op. cit.*, Parte III, Sección I, p. 70, nota al pie.

<sup>993</sup> Shaftesbury, *op. cit.*, Parte III, Sección I, p. 72.

<sup>994</sup> *Ibíd.*

<sup>995</sup> GW 1, 30 (VM, 55).

hombres tan *natural* y fuerte que se puede afirmar honradamente que la violencia de esa pasión es lo que hacer surgir tanto desorden en la sociedad general de la Humanidad.”<sup>996</sup> Esta afirmación, no obstante, parecería entrar en contradicción con la afirmación gadameriana de que el sentido común se refiere en Shaftesbury más a una virtud social que a una dotación del derecho natural conferida a todos los hombres<sup>997</sup>. Sin embargo, esta aparente contradicción se resuelve si entendemos el contexto en el que aparece, porque lo que se está subrayando aquí es la distinción entre una cualidad propia de todo hombre por derecho natural y aquello que sólo puede conseguirse por medio de la acción. Y es que lo que hay que resaltar aquí es el que hecho de que Gadamer habla del *sensus communis* como una virtud, y, con ello, está conectando la posición de Shaftesbury con lo defendido acerca de Vico: la relación con la *phrónesis*, que es una virtud espiritual (*geistige Tugend*). Sólo que aquí la virtud del *sensus communis*, como aquello que, recordémoslo, pone en juego nuestro propio ser, no está referido a un plano moral, sino a un plano social, de comunidad. De hecho, lo que destaca Gadamer del escrito del inglés es precisamente la conexión que establece entre *wit* y *humour* y el sentido común y, en concreto, cómo sólo puede haber ingenio y humor allí donde hay verdadera comunidad, es decir, donde hay una profunda solidaridad con el otro, allí donde se busca el bien público y no el privado: entre amigos. Y es que cualquiera puede saber por propia experiencia cómo una broma sólo puede comprenderse allí donde existe comunidad con el otro y cómo una broma dirigida a quien no está en comunidad con uno puede incluso resultar ofensiva, precisamente por no comprendida<sup>998</sup>. En este sentido, interpreta Gadamer que el *sensus communis* aparece en Shaftesbury como una virtud social, que ha de ser cultivada, lo cual no significa que no tenga a su base un fundamento moral e incluso metafísico, como demostraría el hecho de la influencia ejercida por Shaftesbury en las éticas del *moral sense* de Hutcheson y Hume e incluso en la escuela escocesa del *common sense*.

En el modo como tematiza Gadamer el *sensus communis* en Shaftesbury puede rastrearse entonces el sentido de la referencia a la definición viquiana en la *Ciencia nueva*, pues, aunque no haga referencia a ella, sí recoge la definición (con la variación antedicha) y su sentido: la institución de comunidad. De hecho, el modo como trata Vico el *sensus communis* en la *Ciencia nueva* está próxima a esta intuición (en el sentido dado por Gadamer en su respuesta a Verene), ya que allí aparece el *sensus communis* como el conjunto de juicios sin reflexión otorgados por providencia divina para la fundamentación del derecho natural, como fundamento de toda sociedad: “El derecho natural de las gentes surge de las costumbres de las naciones, conformes entre

<sup>996</sup> Shaftesbury, *op. cit.*, Parte III, Sección II, p. 79.

<sup>997</sup> GW 1, 30 (VM, 55): “*Es ist also nicht so sehr eine naturrechtliche, allen Menschen verliehene Ausstattung, als eine soziale Tugend*”.

<sup>998</sup> De hecho, Shaftesbury subraya lo inapropiado de determinadas chanzas cuando no hay entre los presentes una auténtica comunidad: “Proponer cuestiones, dirigir debates que ofenden públicos oídos, es una falta del respeto debido a la sociedad común. Semejantes materias, o no se las debe tratar en público en absoluto, o bien hay que hacerlo de manera que no den pie a escándalo o perturbación.” (Shaftesbury, *op. cit.*, Parte I, Sección V, p. 37 s.),

sí gracias a un sentido común humano, sin reflexión alguna y sin tomar ejemplo unas de otras.”<sup>999</sup> Con ello, se apela también al origen natural de la sociedad y al sentido común como su fundamento de legitimidad. Por eso, aún teniendo en mente sólo la oración inaugural de 1708, Gadamer acierta a adelantar lo fundamental del escrito definitivo de 1744, de modo que dirá que para Vico “el *sensus communis* es un sentido para lo justo y el bien común, que vive en todos los hombres, incluso todavía más: un sentido que, adquirido por la comunidad de la vida, se determina por sus ordenaciones y fines”<sup>1000</sup> y que por eso tiene “una resonancia a derecho natural” (*einen naturrechtlichen Klang*). Esta afirmación va seguida de una conexión del sentido común viquiano con las nociones comunes (*koinai ennoiai*) de los estoicos, de las que dice que también tenían esta resonancia a derecho natural<sup>1001</sup>, de manera que con ello Gadamer sí parecería estar anticipando lo dicho por Vico en la *Ciencia nueva*, aunque no haga referencia a ella: el sentido común instituye comunidad.

Sin embargo, a propósito de la conexión del sentido común con el derecho natural se plantea la misma polémica desatada por Locke y Leibniz en relación al innatismo de las nociones comunes de los estoicos<sup>1002</sup> y que parecería surgir del escrito viquiano de 1708: si el sentido común, según afirma Vico en la *Ciencia nueva*, es otorgado por divina providencia, ¿es entonces enseñable? El problema se agudiza si tenemos en cuenta la cercanía defendida por Gadamer entre el *sensus communis* y la *phrónesis*, pues, frente a cualquier otro tipo de saber (frente a la *téchne* y la *epistémē*), esta no es

<sup>999</sup> G. Vico, *Ciencia nueva*, ed. cit., §311. Cfr. §145: “el sentido común del género humano es el criterio enseñado a las naciones por la providencia divina para definir lo cierto respecto al derecho natural de las gentes”.

<sup>1000</sup> GW 1, 28 (VM, 52): “Für Vico (...) ist der Sensus communis ein Sinn für das Rechte und das gemeine Wohl, der in allen Menschen lebt, ja mehr noch ein Sinn, der durch die Gemeinsamkeit des Lebens erworben, durch seine Ordnungen und Zwecke bestimmt wird.”

<sup>1001</sup> Ibíd. La relación de las nociones comunes de los estoicos con el derecho natural suele justificarse, aunque aquí no lo haga Gadamer, en la afirmación de Diógenes Laercio: “Por naturaleza se intuye lo justo y el bien.” (*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, 7.53, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2013<sup>2</sup>). Esta afirmación de Diógenes Laercio parece hacerse eco de la afirmación de Epícteto, según la cual las nociones morales son instruidas por naturaleza: “del bien y del mal y de lo hermoso y lo feo y de lo decente e indecente y de la felicidad y de lo que conviene y de lo que se impone y de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer, ¿quién no ha venido con una noción natural? (...) ¿Quién de nosotros evita esas palabras? ¿Quién de nosotros retrasa su uso hasta haber aprendido, como hacen con los trazos de las letras o con las notas musicales los que no saben? La causa es ésta: que venimos ya como instruidos por la naturaleza de algunas cosas en ese terreno y, a partir de ello, añadimos también la opinión justificada.” (*Disertaciones* [Arriano], 2.11.3-6, trad. Paloma Ortiz García). Cfr. J. Sellars, *Stoicism*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 2006, p. 77.

<sup>1002</sup> La afirmación de Locke de que “[e]l opinión establecida entre algunos hombres, que hay en el entendimiento ciertos principios innatos; ciertas nociones primarias (*κοινὰ ἔννοια*), caracteres, como impresos en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella” (J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 1, §1, trad. Edmundo O’Gorman, Madrid, FCE, 3ª reimpr., 1992), que sería seguida por Leibniz en el “Prefacio” a los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (trad. J. Echevarría Ezponda, Madrid, Alianza, 1992, p. 36 s.), parece contradecir la afirmación del doxógrafo Aetius, según la cual los estoicos considerarían que el alma de un hombre al nacer es como un pedazo de papel listo para ser escrito y cuya primera inscripción se realizaría por medio de los sentidos (*De Placitis Reliquiae*, 4.11.1-2). Cfr. J. Sellars, *op. cit.*, pp. 75 ss.

enseñable<sup>1003</sup> y, a pesar de ello, Vico insiste, en su programa de método de estudios, en la necesidad de “enriquecer los lugares de la tópica” y, con ello, cobrar fuerzas “con el sentido común para la prudencia y la elocuencia”, es decir, para el desarrollo de la naturaleza moral del ser humano. La cuestión sería, por tanto, cómo es posible que el sentido común tenga resonancias a derecho natural y esté conectado con la *phrónesis* y sea, al mismo tiempo, enseñable.

Si nos volvemos a la conferencia de Bergson acerca del *bon sens*, podemos encontrar un apoyo para la resolución de esta problemática. En esta conferencia, pronunciada con ocasión de la concesión de premios del *Concours général* en 1895, Gadamer ve confirmado aún el sentido moral y político del *sensus communis*<sup>1004</sup>. En primer lugar, Bergson subraya al *bon sens* como un sentido, y lo propio de los sentidos es que nos proporcionan una orientación práctica en la vida. Así, dirá, nos permiten degustar los sabores, respirar los olores, distinguir el calor del frío, la sombra y la luz. Pero sabemos, por la ciencia, que todas esas características captadas por los sentidos no pertenecen de suyo a los objetos, de manera que los sentidos no nos dicen nada acerca de las cosas y, por lo tanto, no están al servicio de la ciencia, sino que nos dicen la ventaja o la desventaja que las cosas tienen para nosotros, y es por esta razón por lo que los sentidos sirven para orientarnos en la vida. Sin embargo, dirá Bergson, no vivimos sólo en un medio material, sino también social, y es en este medio social en el que nos permite orientarnos el *bon sens*, pues del mismo modo que nuestros movimientos corporales tienen sus efectos en el medio material en el que nos encontramos, así también nuestras acciones tienen sus consecuencias en el medio social y el *bon sens* nos permite presentir sus consecuencias, prever, entre las distintas opciones, qué conducta traerá consigo el mayor bien<sup>1005</sup>. Por eso, subrayará Gadamer, en el francés original, que “mientras que los otros sentidos nos ponen en relación con las cosas, el *bon sens* gobierna nuestras relaciones con las personas.”<sup>1006</sup> Y en este respecto el sentido común destaca de nuevo como un sentido relacionado con la vida práctica del hombre, que Bergson parece definir de un modo que recuerda mucho a la *phrónesis* aristotélica, pues exige “un ajuste siempre renovado a situaciones siempre nuevas”<sup>1007</sup>, razón por la cual dirá Gadamer que es menos un don que una tarea permanente, “una especie de adaptación de los principios generales a la efectividad a través de la cual se realiza la justicia”<sup>1008</sup>. De hecho, frente a los excentricidades de una formación meramente

---

<sup>1003</sup> Cfr. *supra*, II.3.1, p. 243 s. Recuértese que no sólo en la distinción de la *phrónesis* con respecto a cualquier otro tipo de saber aparece su no enseñabilidad, sino que también la distinción entre el dialéctico y el sofista se encuentra en la cercanía de la dialéctica a la *phrónesis*, y, por lo tanto, en la no disponibilidad del saber propio del dialéctico frente al del sofista. Cfr. *supra*, II.2.1.

<sup>1004</sup> GW 1, 32 (VM, 57).

<sup>1005</sup> “Le bon sens et les études classiques. Discours prononcé à la distribution des prix du Concours général le 30 juillet 1895. Grand Amphithéâtre de la Sorbonne” (1895) en *Écrits et paroles*, ed. R.-M. Mossé-Bastide, París, PUF, 1957, pp. 84-94, aquí : 85.

<sup>1006</sup> “tandis que les autres sens nous mettent en rapport avec des choses, le bon sens préside à nos relations avec des personnes” (Ibíd.). Cfr. GW 1, 31 (VM, 56).

<sup>1007</sup> “un ajustement toujours renouvelé à des situations toujours nouvelles” (Ibíd., p. 86).

<sup>1008</sup> GW 1, 31 (VM, 56): “eine Art der Anpassung der allgemeinen Prinzipien an die Wirklichkeit, durch die sich die Gerechtigkeit realisiert”.

científica, Bergson subrayará la anterioridad de la vida práctica y, con ello, la originariedad del sentido común, haciendo de él “la disposición original”, la fuente común de la que emanarían pensamiento y voluntad: “no puedo representarme ni el juego de las voluntades asociadas sin un fin último razonable, ni el funcionamiento natural del pensamiento sin una destinación práctica”<sup>1009</sup>. Y si el *bon sens* es esta disposición original, esta fuente de pensamiento y voluntad, piensa Bergson, entonces deberíamos encontrarlo, como decía Descartes, en cada uno, independientemente de la educación. Y aquí la respuesta de Bergson sería la misma que la de Vico en su denuesto de la reflexión como fuente de la barbarie y que la de Shaftesbury en su defensa del sentido común como inclinación natural frente a la argucias de la razón<sup>1010</sup>: encontraríamos el sentido común en cada cual “si no hubiera nada más que vida (*rien que de vivant*) en el alma y en la sociedad, si no estuviéramos condenados a arrastrar con nosotros el peso muerto de los vicios y los prejuicios, si no nos sucediera también, por una distracción momentánea o permanente, vivir y pensar exteriormente a nosotros mismos, si, en fin, no dejáramos a nuestra inteligencia tomar las decisiones, por así decir, abstractas, en lugar de mantenerla firmemente en contacto con la tensa energía del querer.”<sup>1011</sup> De ahí que el papel de la educación (y él está pensando en la importancia de la formación clásica) no consista tanto en intervenir “para dar un impulso como para apartar los obstáculos”, y, en este sentido, consista más en intervenir “para apartar el velo que para arrojar luz”<sup>1012</sup>.

Si seguimos entonces la lectura que hace Gadamer, el sentido común refiere a la vida práctica, como aquello que rige de antemano en todo trato humano (la fuente del pensamiento y la voluntad), y ha de ser fomentado, es decir, educado, para la institución de comunidad. Por eso afirmará que el sentido común es “un momento del ser civil y moral” (*ein Moment des bürgerlich-sittlichen Seins*)<sup>1013</sup>, de manera que “[t]odos tienen suficiente «*sentido común*», es decir, facultad de juzgar, como para que se les pueda

<sup>1009</sup> “Car je ne puis me représenter ni le jeu des volontés associées sans une fin dernière raisonnable, ni le fonctionnement naturel de la pensée sans une destination pratique.” (H. Bergson, *op. cit.*, p. 89).

<sup>1010</sup> “El hombre corriente, hablando conforme al *sentido común*, dice natural y cordialmente de una acción vil: «Por todo lo del mundo no quisiera ser culpable de semejante cosa». Mas, en tales casos, *los hombres de especulación* encuentran grandes modificaciones, muchas maneras de evadirse, muchos remedios, muchos atenuantes. Un buen *regalo* a tiempo, un *buen* procedimiento de solicitar perdón, buenos hospicios y fundaciones benéficas erigidas para creyentes *ortodoxos*, y muestras de buen celo por *la recta fe*, todo eso puede compensar de una *práctica equivocada*, en especial cuando ésta lleva a un hombre a [disponer de] un poder considerable (como dicen ellos) de *hacer bien* y de servir a *la verdadera causa*.” (Shaftesbury, *op. cit.*, p. 108).

<sup>1011</sup> “s’il n’y avait rien que de vivant dans l’âme et dans la société, si nous n’étions pas condamnés à traîner avec nous, le poids mort des vices et des préjugés, s’il ne nous arrivait pas aussi, par une distraction momentanée ou durable, de vivre et de penser extérieurement à nous-mêmes, enfin, si nous ne laissions pas notre intelligence prendre des décisions, pour ainsi dire abstraites, au lieu de la maintenir fermement en contact avec l’énergie tendue du vouloir.” (H. Bergson, *op. cit.*, p. 89).

<sup>1012</sup> “L’éducation doit intervenir le plus souvent, non pas tant pour imprimer un élan que pour écarter les obstacles, plutôt aussi pour lever un voile que pour apporter la lumière.” (Ibíd.).

<sup>1013</sup> GW 1, 37 (VM, 63).

exigir la prueba del «*sentido comunitario*», de auténtica solidaridad moral y civil, pero esto quiere decir: juicio sobre justo e injusto y cuidado por el «provecho común».”<sup>1014</sup>

Es este sentido común, como un momento del ser civil y moral, el que Gadamer trata de rehabilitar frente al vaciamiento de contenido y consiguiente subjetivación que el *sensus communis*, junto con las nociones anejas de *Urteilskraft* y gusto, sufriría a raíz de la ilustración alemana y, sobre todo, de la filosofía kantiana. Esta estetización tendrá lugar, a ojos de Gadamer, cuando el sentido común se convierta en una facultad de juzgar (*Urteilskraft*) común a todos los hombres, es decir, en “una facultad de enjuiciar que, en su reflexión, tiene en cuenta en el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de cualquier otro para atener su juicio, *por así decir*, a la entera razón humana”, esto es: “poniéndose en lugar de cualquier otro” (*sich in die Stelle jedes andern versetzt*)<sup>1015</sup>, y se identifique el *sensus communis* con el gusto como facultad de juzgar sin conceptos el sentimiento de placer o displacer despertado por una representación dada, siendo el juicio resultante universalmente comunicable. No puede negarse que, efectivamente, en Kant se produzca una estetización de lo que en el humanismo había sido considerado como un sentido que juzga “sobre justo e injusto, factible y no factible” (*über recht und unrecht, tunlich und untunlich*)<sup>1016</sup>, como un “sentido común para lo verosímil y lo justo” (*gemeinsamen Sinn für das Wahre und das Rechte*)<sup>1017</sup>, en virtud de ciertos valores y opiniones compartidas, por cuanto que al atribuir Kant el *sensus communis* a la facultad de juzgar lo priva de toda posibilidad de conocimiento, aunque sea de lo verosímil, para elevarlo a la esfera de los juicios reflexionantes que, aunque sean universales en cuanto que universalmente comunicables, son en todo caso subjetivos (estéticos). Sin embargo, también es cierto que en esta estetización del concepto de *sensus communis* que Gadamer atribuye a Kant, en quien este sentido moral fundamental ya no ocuparía ningún lugar sistemático<sup>1018</sup>, este no descuida el uso previo de este concepto, utilizándolo también, en cierto modo, en ese respecto originario del sentido que “instituye comunidad”. Este respecto originario, que en la *Crítica de la facultad de juzgar* aparece fundamentalmente en la

---

<sup>1014</sup> Ibíd.: “Alle haben genug >gemeinen Sinn<, d. h. Urteilsvermögen, daß man ihnen den Beweis von >Gemeinsinn<, von echter sittlich-bürgerlich Solidarität, d.h. aber: Urteil über Recht und Unrecht, und Sorge für den >gemeinen Nutzen< zumuten kann.” Acepto aquí la traducción ofrecida por Ana Agud y Rafael de Agapito en la edición castellana de *Verdad y método*, puesto que me parece que al entrecomillar y subrayar Gadamer los términos ‘gemeinen Sinn’ y ‘Gemeinsinn’ está apuntando, en el primer caso, a un sentido compartido por todos; en el segundo caso, a un sentido por lo común, como se manifiesta en la aclaración que le sigue, donde el *Gemeinsinn* aparece como la solidaridad con el otro, a un nivel ético y político, y como una preocupación por lo común. No obstante, conviene aclarar que el término *Gemeinsinn* es el que traduce el término latino *sensus communis* (cfr. *Deutsches Wörterbuch* (DWB) de los hermanos Grimm, vol. 5, pp. 3269-3271).

<sup>1015</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 40, B157/A155, ed. W. Weischedel: “eines Beurteilungsvermögen (...), welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten (...) Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt”.

<sup>1016</sup> GW 1, 37 (VM, 63).

<sup>1017</sup> Ibíd., 26 (VM, 50).

<sup>1018</sup> Ibíd., 38 (VM, 64).

forma de la universal comunicabilidad de nuestros juicios de gusto que, como ya poníamos de manifiesto<sup>1019</sup>, presupone en todo hombre las mismas condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general, adquiere en la *Antropología en respecto pragmático* la forma de un sentido que, efectivamente, instituye comunidad entre los hombres, en la medida en que el gusto fomenta la moralidad<sup>1020</sup>, observación que no ha de ser pasada por alto a la hora de establecer en qué sentido, a pesar de la estetización de conceptos, el *sensus communis*, en su relación con la facultad de juzgar y el gusto, puede seguir manteniendo su originario carácter comunitario-instituyente.

Es este carácter originario del *sensus communis*, como un *sentido* que instituye comunidad, el que se encuentra a la base de toda *Darstellung*. Si tenemos en cuenta que este concepto juega un papel fundamental en la superación de la estética y en la consiguiente apertura del horizonte desde el que puede recuperarse para la obra de arte una experiencia de verdad (tal y como queda definido en el planteamiento de *Verdad y método*), entonces podremos afirmar que dicha recuperación pasa por afirmar, junto con o más allá del conocimiento al que da acceso el metodologismo científico, un tipo de conocimiento que tiene más que ver, en palabras de Bergson, con un saber orientarse en la vida práctica, y que, por tanto, se plantea más como una exigencia, como algo que hay que cultivar (y, en este sentido, es enseñable) que con algo dado. Esta exigencia, que no es sino la exigencia de una comunidad moral, es precisamente la que se encuentra, en Gadamer, a la base de toda presentación artística. De ahí que no pueda sorprender que la elucidación de la cuestión de la verdad en la experiencia del arte que se inicia en *Verdad y método* con la recuperación de este sentido del concepto humanista, que apunta a una formación integral del ser humano, desemboque en una ontología de la obra de arte que, como hemos visto en la segunda parte de nuestra investigación, tiene en el concepto de fiesta su modo de ser, su temporalidad. Por eso es preciso investigar cómo la noción de fiesta, que define el modo de ser de la obra arte, presupone esta comunidad y, en esta medida, cómo la comunidad es una exigencia antropológica de toda presentación artística. Sin embargo, para poder comprender este aspecto fundamental, que no hace sino profundizar en la comprensión de la noción de *Darstellung*, es preciso, previamente, investigar en qué medida los dos aspectos de la presentación investigados hasta el momento exigen esa comunidad, es decir, en qué medida la presentación como manifestabilidad del ser que tiene en el espectador un

---

<sup>1019</sup> Cfr. I.1.1.

<sup>1020</sup> “El gusto (por así decir, como sentido formal) se dirige a la comunicación del propio sentimiento de placer o displacer a los otros y contiene una receptividad, afectada con placer por la comunicación misma, para sentir [*empfinden*] en ello una complacencia (*complatentia*) en comunidad con otros (socialmente). Ahora bien, la complacencia no es aquello que puede ser contemplado como válido meramente para el sujeto que siente [*empfindende*], sino también para cada cual, esto es, como universalmente válido, porque tiene que contener a priori la necesidad (de esta complacencia), y, con ello, un principio de la misma para que pueda ser pensada como tal, una complacencia en la concordancia [*Übereinstimmung*] del placer del sujeto con el sentimiento de cualquier otro según una regla universal que tiene que surgir de la legislación universal del que siente [*des Fühlende*], y, por ello, de la Razón: es decir, la elección con arreglo a esta complacencia está, según la forma, bajo el principio del deber. Por tanto, el gusto ideal tiene una tendencia al fomento [*Beförderung*] externo de la moralidad.” (I. Kant, *Anthropologie im pragmatischen Hinsicht*, § 69).



momento esencial no pueden darse sin esta comunidad. Y para ello será preciso situar la hermenéutica gadameriana, como comprenderemos a continuación, frente a la estética hegeliana.

## 2. Juego y símbolo: Gadamer ante la estética hegeliana

Como ya hemos apuntado, la noción de comunidad como exigencia de toda *Darstellung* no aparece como tal desarrollada en la ontología de la obra de arte llevada a cabo en *Verdad y método*. Allí, esta exigencia aparece sólo perfilada en el ejemplo de lo trágico a propósito de la recepción gadameriana de la *Poética* aristotélica. Dirá Gadamer que la participación del espectador en la obra, que no sólo posibilita la verdadera comprensión de lo que está teniendo lugar sobre el escenario, sino que aparece también como un momento del ser mismo de lo presentado, sólo es posible porque lo que el poeta trae a la presentación es “algo verdaderamente común” (*ein wahrhaft Gemeinsames*)<sup>1021</sup>, a saber: la compartición de un mismo destino. De ahí que pueda decir que la invención libre del poeta “es presentación de una verdad común, que también vincula al poeta.”<sup>1022</sup> Esta idea aparecerá mucho más desarrollada posteriormente en dos escritos, en los que Gadamer trata de enfrentar su propia posición a la hegeliana: en las conferencias de Salzburgo de 1974, publicadas con el título *La actualidad de lo bello*, y en la conferencia “¿Final del arte?” de 1984, publicada por primera vez un año después. En ambos casos, se trata de defender, con respecto a la tesis hegeliana del carácter pasado del arte, una concepción de la obra de arte como portadora de verdad, concepción que pasará por la recuperación de una esfera comunitaria.

La tesis hegeliana del carácter pasado del arte está relacionada con la definición de la belleza como “el *brillar* sensible de la idea” (*das sinnliche Scheinen der Idee*)<sup>1023</sup> y la belleza del arte como el ideal, y este como “la efectividad replegada desde la amplitud de las singularidades y casualidades, por cuanto que lo interior se manifiesta ello

---

<sup>1021</sup> GW 1, 137 (VM, 178).

<sup>1022</sup> *Ibíd.*, 138 (VM, 180): “*Die freie Erfindung des Dichters ist Darstellung einer gemeinsamen Wahrheit, die auch den Dichter bindet.*”

<sup>1023</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke 13*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 151. Existen cuatro traducciones castellanas de las *Lecciones sobre la estética*: la de Alfredo Brotóns Muñoz, editada en Madrid, Akal, 1989; la de Raúl Gabás, editada en dos volúmenes en Barcelona, Península, 1989, 1991; la de Alfredo Llanos, editada en ocho volúmenes en Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983-1985, y la de Hermenegildo Giner de los Ríos, editada en dos volúmenes en Barcelona, Alta Fulla, 1988, reproduciendo en facsímil el libro *Estética*, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1908, que traduce la segunda edición francesa de Ch. Bénard, que, a su vez, no traduce la versión completa y omite partes sustanciales de la introducción y de la primera parte. De las cuatro ediciones, citaremos aquí la de Alfredo Brotóns y la de Raúl Gabás, aunque las traducciones son nuestras.

Me distancio aquí de las traducciones castellanas de Alfredo Brotóns (p. 85) y Alfredo Llanos (p. 47), que vuelcan *Scheinen* por ‘apariencia’; de la de Raúl Gabás, que lo vuelca por ‘irradiación’ (p. 101) y de la de Hermenegildo Giner de los Ríos, que lo vuelca por ‘manifestación’ (p. 38). Para la traducción de *scheinen*, véase *supra* nota 193.

mismo, en esta exterioridad elevada a la universalidad, como *individualidad viva*.<sup>1024</sup> En este sentido puede decir Gadamer que en la concepción hegeliana de la belleza y del arte hay una resonancia platónica, pues recuerda mucho al modo como trata Platón la belleza en el *Fedro*, como la idea que más luce, que más brilla, y, por ello, la más amable, la que permite el paso del mundo sensible al mundo inteligible y, por lo tanto, como la unión entre la idea y su manifestación<sup>1025</sup>. Con respecto a esta definición, hará Hegel un recorrido de las distintas formas del arte, como “las diferentes y, por ello, más concretas determinaciones de la idea de lo bello y del ideal del arte mismo”<sup>1026</sup>: el arte simbólico, el arte clásico y el arte romántico. La diferenciación de estas tres formas de arte, según Hegel, está relacionada con el distinto modo en que la idea se manifiesta sensiblemente. En el arte simbólico, la idea no encuentra una expresión adecuada, pues ella misma aún no está definida y determinada, de tal manera que en este tipo de arte la figura sensible supera al contenido, que está sugerido en ella. Por eso dirá Hegel que corresponde a las primeras manifestaciones del arte (las orientales) y que, propiamente hablando, es pre-arte (*Vorkunst*)<sup>1027</sup>, por cuanto que aún no tiene lugar la adecuada manifestación sensible de la idea que aparecerá con el arte clásico, en el que el contenido y la figura sensible se identifican. Así, es en el arte clásico donde propiamente se realiza el arte, pues es ahí donde la idea encuentra su manifestación sensible más adecuada. De hecho, con el arte romántico, que es el arte que se inicia con el cristianismo, asistimos, según Hegel, a la decadencia del arte como portador de verdad, pues es en el arte romántico donde la idea supera a la figura sensible, de tal manera que el espíritu se ve llevado desde la exterioridad hacia la interioridad, y ello porque el arte ya no satisfará las necesidades del espíritu, y por ello será exigida una vuelta hacia sí mismo (la religión) para finalmente encontrar cumplimiento en el pensar libre (la filosofía). Por eso dirá Hegel que, a pesar de que el cristianismo ha dado un impulso al arte, sin embargo la representación religiosa (*religiöse Vorstellung*) es conducida de los elementos sensibles a la interioridad, tal y como confirma la Reforma protestante: “De este modo el *después* del arte consiste en que el espíritu habita en la necesidad de satisfacerse sólo en su propio interior como la forma verdadera para la

<sup>1024</sup> Ibíd., p. 207: “*die Wirklichkeit, zurückgenommen aus der Breite der Einzelheiten und Zufälligkeiten, insofern das Innere in dieser der Allgemeinheit entgegengenhoben Äußerlichkeit selbst als lebendige Individualität erscheint.*” (trad. Alfredo Brotóns, p. 117: “el ideal es la realidad efectiva, replegada de la profusión de singularidades y contingencias, en la medida en que lo interno aparece en esta exterioridad levantada contra la universalidad él mismo como *individualidad viva*.”; trad. Raúl Gabás, p. 142: “el ideal es la realidad, recogida de la amplitud de lo particular y casual, en tanto lo interior aparece como *individualidad viva* en esta exterioridad contrapuesta a lo universal”; trad. Alfredo Llanos, p. 107: “Lo ideal es, pues, la realidad retomada de la extensión de las singularidades y del azar, en cuanto lo interno, en esta exterioridad erigida contra la universalidad, aparece él mismo como *individualidad viviente*.”) Frente a las traducciones citadas, vuelco aquí *entgegenheben* tal y como propone el *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm, como traslación del latino *allevare* (cfr. vol. 3, p. 531), lo cual permite entender que el ideal no está enfrentado a la universalidad, por cuanto que el arte es en Hegel una de las formas del espíritu absoluto, en la que la idea se manifiesta sensiblemente.

<sup>1025</sup> “Ende der Kunst?” (1985), GW 8, 211 (HE, 72). Cfr. I.3.

<sup>1026</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke 13*, ed. cit., p. 389 (trad. Alfredo Brotóns, p. 221; trad. Raúl Gabás, p. 263): “*die unterschiedenen und damit konkreteren Bestimmungen der Idee des Schönen und des Ideals der Kunst selber*”.

<sup>1027</sup> Ibíd., p. 393 (trad. Alfredo Brotóns, p. 225; trad. Raúl Gabás, p. 269).

verdad. El arte en sus comienzos todavía dejaba algo misterioso, un presentimiento lleno de secretos y un anhelo, porque sus conformaciones aún no exhibían completamente su contenido (*Gehalt*) completo para la intuición imaginativa. Pero si el contenido (*Inhalt*) perfecto ha hecho acto de presencia (*hervorgetreten*) perfectamente en figuras del arte, entonces el espíritu, que sigue mirando, se vuelve desde la objetividad de vuelta a su interior y la expulsa de sí mismo. Un tiempo semejante es el nuestro. Se puede esperar ciertamente que el arte siga ascendiendo y que se perfeccione, pero su forma ha dejado de ser la necesidad suprema del espíritu. Podemos encontrar aún tan excelentes las imágenes de los dioses griegos y ver presentados aún tan dignos y perfectos a Dios Padre, Cristo o María – en nada ayuda: ya no doblamos nuestra rodilla ante ellos.”<sup>1028</sup> Por ello dirá Hegel que el arte es para nosotros algo pasado<sup>1029</sup>, por cuanto que las necesidades del espíritu ya no se expresan en la forma de la objetividad, en manifestaciones sensibles, sino que el espíritu se vuelve hacia sí mismo y busca satisfacerse en otras formas (la religión y la filosofía). Y por ello dirá también Hegel que las obras de arte no se nos presentan hoy como manifestación sensible de la verdad, sino que despiertan, además del goce inmediato, el juicio, “por cuanto que sometemos a nuestra consideración pensante el contenido, los medios de presentación de la obra de arte y la adecuación o inadecuación de ambos” y, en esta medida, el arte “nos invita a la consideración pensante, y no lo hace con el fin de volver a despertar el arte, sino para conocer científicamente lo que es el arte”<sup>1030</sup>, es decir, que, en la interpretación hegeliana, el arte cede su sitio como lugar de la verdad a la filosofía.

En este sentido, afirma Gadamer que el carácter pasado del arte implica la tesis de que, con el fin de la antigüedad, el arte se presenta como necesitado de justificación. Y es que, frente al mundo griego, en el que la divinidad se presentaba ella misma en las esculturas hechas por manos humanas, el cristianismo introduce un sentido de la trascendencia que ya no encuentra la expresión más adecuada en el arte figurativo y en

---

<sup>1028</sup> *Ibíd.*, p. 142 (trad. Alfredo Brotóns, p. 79; trad. Raúl Gabás, p. 94 s.): “*In dieser Weise besteht das Nach der Kunst darin, daß dem Geist das Bedürfnis einwohnt, sich nur in seinem eigenen Innern als der wahren Form für die Wahrheit zu befriedigen. Die Kunst in ihren Anfängen läßt noch Mysteriöses, ein geheimnisvolles Ahnen und eine Sehnsucht übrig, weil ihre Gebilde noch ihren vollen Gehalt nicht vollendet für die bildliche Anschauung herausgestellt haben. Ist aber der vollkommene Inhalt vollkommen in Kunstgestalten hervorgetreten, so wendet sich der weiterblickende Geist von dieser Objektivität in sein Inneres zurück und stößt sie von sich fort. Solch eine Zeit ist die unsrige. Man kann wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein. Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden und Gottvater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen – es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr.*”

<sup>1029</sup> *Ibíd.*, p. 25 (trad. Alfredo Brotóns, p. 14; trad. Raúl Gabás, p. 17).

<sup>1030</sup> *Ibíd.*, 25 s. (trad. Alfredo Brotóns, p. 26; trad. Raúl Gabás, p. 17): “*Was durch Kunstwerke jetzt in uns erregt wird, ist außer dem unmittelbaren Genuß zugleich unser Urteil, indem wir den Inhalt, die Darstellungsmittel des Kunstwerks und die Angemessenheit und Unangemessenheit beider unserer denkenden Betrachtung unterwerfen (...)* Die Kunst lädt uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern, was die Kunst sei, wissenschaftlich zu erkennen.” Raúl Gabás traduce muy impropriamente *unserer denkende Betrachtung* por ‘corremos a estudiar’, mientras que la segunda aparición de *denkende Betrachtung* la vuelca por ‘contemplación reflexiva’

la poesía<sup>1031</sup>. Muestra de ello es, sin duda, la querella iconoclasta que se introduce con el cristianismo: el arte precisa, en efecto, de justificación, pues la revelación cristiana supera el apresamiento en imágenes<sup>1032</sup>. Esta necesidad de justificación, que Hegel pone de manifiesto según Gadamer, significa que el arte ha perdido el lugar que le correspondía, lo cual se confirma precisamente en el hecho de que la tesis hegeliana, que vertebraría el sentido de sus *Lecciones sobre la estética*, aparece precisamente en una época, la que va desde Kant hasta el propio Hegel, en la que el arte ha cobrado un interés cada vez mayor para la reflexión filosófica. Y es que sólo cuando el arte pierde el lugar que le corresponde en la satisfacción de las necesidades del espíritu, puede este volverse objeto de reflexión. Esto parece verse confirmado, según apunta Gadamer, en el propio uso lingüístico de la palabra, pues es precisamente en el siglo XIX cuando la palabra pasa a designar en exclusiva lo que antes se conocía como las “bellas artes” para diferenciarlas de las artes artesanales y mecánicas<sup>1033</sup>. El arte se piensa a sí mismo como arte y, con ello, se produce “la liberación del arte como arte” (*Freisetzung der Kunst als Kunst*)<sup>1034</sup>. De este modo, el carácter pasado del arte vendría a afirmar que el arte, “en su esencia, es siempre ya pasado” (*in ihrem Wesen immer schon vergangen ist*)<sup>1035</sup>, de tal manera que el arte sería para Hegel “el presente del pasado” (*die Gegenwart der Vergangenheit*)<sup>1036</sup>, de modo que la tesis hegeliana vendría a poner de manifiesto la conciencia de una pérdida que determinaría el progreso del arte: “Era el final de la gran autocomprendibilidad de la tradición cristiano-humanista. Lo que se perdió con ello fue el mito común a todos.”<sup>1037</sup> El propio Gadamer explica qué es lo que quiere decir con “mito”: no designa la solemnidad con la que lo conecta el profano cuando hace uso de ese término, ni tampoco el concepto contrario al verdadero Dios con el que lo usa el cristiano, sino que con ello se refiere a “aquello que se cuenta, y que se cuenta de tal modo que nadie puede siquiera dudar de ello, de tal manera nos dice algo”, es “la verdad que une a todos, en la que todos se comprenden”<sup>1038</sup>.

De este modo, Gadamer interpreta que el carácter de pasado del arte, en tanto que brillar sensible de la idea, se relaciona con la pérdida de una verdad común a todos, con la pérdida de comunidad. En el momento en el que deja de existir ese mito que a todos une, el arte comienza a precisar una justificación: “el arte en aquel entonces, cuando se encontraba en una conexión de justificación con el mundo en torno suyo, realizaba una integración comprensible de suyo entre la comunidad, la sociedad, la Iglesia y la

<sup>1031</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 97 (AB, 35).

<sup>1032</sup> “Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik” (1986), GW 8, 229.

<sup>1033</sup> “Ende der Kunst?” (1985), GW 8, 208 s. (HE, 68 s.).

<sup>1034</sup> “Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik” (1986), GW 8, 228.

<sup>1035</sup> “Ende der Kunst?” (1985), GW 8, 208 (HE, 67).

<sup>1036</sup> *Ibíd.* (HE, 68). Me distancio aquí de la traducción ofrecida por Pilar Giralt Gorina, que traslada *Gegenwart* por ‘presencia’, pues lo que Gadamer pone en juego es, de nuevo, la noción de simultaneidad propia de la temporalidad de la obra de arte.

<sup>1037</sup> *Ibíd.*, 209 (HE, 69): “*Es war das Ende der großen Selbstverständlichkeit der christlich-humanistischen Tradition. Was damit verloren ging, war der allen gemeinsamen Mythos.*”

<sup>1038</sup> *Ibíd.*: “*Mythos soll hier nur heißen: das, was man erzählt, und zwar so erzählt, daß keiner daran auch nur zweifeln mag, so sehr sagt es uns etwas (...) Es ist die alle verbindende Wahrheit, in der sich alle verstehen.*”

autocomprensión del artista creador. Pero nuestro problema es precisamente que no persiste esta autocomprensibilidad y, con ello, la comunidad de una autocomprensibilidad abarcadora”<sup>1039</sup>. Por ello dirá Gadamer que, ante el arte moderno, que abarcaría el arte de los siglos XIX y XX, se produce un extrañamiento, una falta de comprensión, que reside precisamente en la falta de comunidad, de un mito que a todos une. En esto residiría su carácter de pasado, pues ya no persiste esa verdad en la que todos se comprenden. Sin embargo, como a toda pérdida, le corresponde también a esta la necesidad y el esfuerzo de recuperar lo perdido, de tal manera que lo que marca el arte de los modernos es “estar en busca de lo común y comprensible de suyo” (*nach dem Gemeinsamen und Selbstverständlichen auf der Suche zu sein*)<sup>1040</sup>. Por eso dirá Gadamer que el artista moderno “está cargado con la conciencia de que tiene que lograrse una «declaración», una nueva congregación hacia lo común, hacia lo verdadero que a todos une”<sup>1041</sup>. Esta afirmación no es casual. La puesta entre comillas de la palabra declaración ya nos indica algo. Recordemos que *Aussage* era precisamente el modo de decir que caracterizaba a la palabra poética, en la que el lenguaje luce más, del mismo modo que, en Heidegger, los colores lucen más en la obra de arte. Al decir que lo que debe lograr el artista, en su propia conciencia, es una declaración, Gadamer está subrayando, en primer lugar, que el arte es una manera eminente de decir (y de ahí el título del tomo octavo de las *Gesammelte Werke: Kunst als Aussage*). Sin embargo, Gadamer explica aquí qué significa esta declaración: la declaración es una congregación hacia lo común, hacia lo verdadero. Eso significa tanto como que todo modo eminente de decir exige comunidad o que no hay decir (y recordemos que todo decir es siempre dialógico) allí donde no hay una verdad común, un mito. Por ello podrá decir que una obra de arte lograda “es siempre un intento logrado de unir lo que se desintegra”<sup>1042</sup>.

En este sentido debe comprenderse que, tanto en *La actualidad de lo bello* como en “¿Final del arte?”, Gadamer acuda a la tesis hegeliana del carácter de pasado del arte para encontrar lo que de común hay entre el arte de otros tiempos y el arte presente. Y

---

<sup>1039</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 97 (AB, 35 s.): “*Kunst damals, als sie in einem großen Rechtfertigungszusammenhang mit der Welt um sich stand, eine selbstverständliche Integration zwischen Gemeinschaft, Gesellschaft, Kirche und dem Selbstverständnis des schaffenden Künstlers vollbrachte. Unser Problem ist aber gerade, daß diese Selbstverständlichkeit und damit die Gemeinsamkeit eines umfassenden Selbstverständnisses nicht weiterbesteht.*”

Nos distanciamos aquí de la traducción ofrecida por Rafael Argullol en la versión española del texto (“el arte de entonces, que se justificaba en una unión última con todo el mundo de su entorno, realizaba una integración evidente de la comunidad, la Iglesia y la sociedad, por un lado, y con la autocomprensión del artista creador, por otro. Pero nuestro problema es precisamente que esa integración ha dejado de ser evidente y, con ello, la autocomprensión colectiva del artista ya no existe”), pues en ella parece ponerse el acento en la integración del artista y la sociedad, integración que, aún persistiendo, ha dejado de ser evidente. No obstante, lo que más bien parece estar afirmando Gadamer es que el arte de entonces, el de antes de esa época en la que el arte aparece como arte, suponía la realización de una integración en lo común, basada en un mito común, como dirá en “Ende der Kunst?”, que, no obstante, es precisamente lo que se ha perdido.

<sup>1040</sup> “Ende der Kunst?” (1985), GW 8, 212 (HE, 73).

<sup>1041</sup> *Ibid.*: “*Der Künstler ist getragen mit dem Bewußtsein, daß eine >Aussage<, eine neue Versammlung auf das Gemeinsame, auf das Wahre hin, das alle eint, gelingen muß.*”

<sup>1042</sup> *Ibid.*, 213 (HE, 74): “*Ein Kunstwerk, das gelungen ist, ist immer ein gelungener Versuch der Einigung von Auseinanderfallendem.*”

lo que va a defender a este respecto es que sigue teniendo validez la definición hegeliana de lo bello en el arte como el brillar sensible de la idea, sólo que, mientras que el arte del pasado se muestra como una manifestación comprensible de suyo en la que todos se encuentran, el arte del presente exige justificación, precisamente porque ya no persiste una verdad común, que tiene que ser la lograda en la obra. Por eso la pretensión del artista reside en “poner en la obra la nueva concepción del arte desde la que crea al mismo tiempo como una nueva solidarización, como una nueva forma de la comunicación de todos con todos”<sup>1043</sup>. Es la propia realidad del presente, en su fragmentación y desarticulación, la que exige un nuevo modo de arte y de ahí el pluralismo en el experimentar y las formas de extrañamiento que se producen en el arte contemporáneo. Sin embargo, ello no significa el final del arte<sup>1044</sup>. De hecho, el propósito gadameriano en *La actualidad de lo bello* es sacar a la luz cómo es posible que reflexionemos y, en esa medida, nos apropiemos en la misma medida del arte del pasado, del arte actual e incluso del arte de otras tradiciones que no han determinado la historia occidental y cómo es posible, además, que la conciencia histórica esté estrechamente conectada con la pretensión de que lo que vemos esté ahí y nos interpele como si nosotros fuéramos ello mismo<sup>1045</sup>.

Una primera orientación para dar respuesta a esta cuestión la encontrará Gadamer en la propia palabra “arte”. Y para seguir esta primera orientación se volverá a los griegos, en los que la palabra *arte* no designaba todavía solamente las bellas artes, sino que incluía también a las artes artesanales y a las mecánicas y cuyo rasgo diferenciador es precisamente el ser un saber producir, siendo así que lo que lo distingue del saber teórico y del saber práctico es la separación del producto del hacer y el hacer mismo. Es esta separación lo que lo determina, puesto que si algo caracteriza al producto del hacer productivo es precisamente que está destinado, y por lo tanto subordinado, al uso. El mismo Platón lo explicaba con diversos ejemplos: es “el flautista el que informa al fabricante de flautas sobre las flautas que sirven para tocar, le ordenará cómo debe hacerlas, y aquél cumplirá sus órdenes”<sup>1046</sup>, igualmente es el tejedor el que juzgará adecuadamente la forma de la madera para la lanzadera; el citarista, el que prescribirá cuál es la mejor cítara y el piloto, cómo ha de ser la nave<sup>1047</sup>. Lo interesante aquí será el modo como interpreta Gadamer esta primera orientación que ha de servirle para

<sup>1043</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 101 (AB, 42 s.): “*die neue Kunstgesinnung, aus der er schafft, zugleich als eine neue Solidarisierung, als eine neue Form der Kommunikation aller mit allen, ins Werk zu setzen.*” La traducción de Rafael Argullol no recoge adecuadamente este pasaje. Traslada el *ins Werk setzen* como ‘hacer’, pasando con ello por alto la relación con la definición heideggeriana del arte como el *ins-Werk-setzen der Wahrheit*.

<sup>1044</sup> “Ende der Kunst?” (1985), GW 8, 220 (HE, 83): “Un final del arte, un final de la incansable voluntad de configuración de sueños y anhelos humanos no lo habrá mientras los hombres configuren su propia vida. Cada supuesto final del arte será el comienzo de nuevo arte.” (“*Ein Ende der Kunst, ein Ende des nie rastenden Gestaltungswillens menschlicher Träume und Sehnsüchte, wird es so lange nicht geben, wie überhaupt Menschen ihr eigenes Leben gestalten. Jedes vermeintliche Ende der Kunst wird Anfang neuer Kunst sein.*”) “Ende der Kunst?” (1985), GW 8, 220 (HE, 83).

<sup>1045</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1985), GW 8, 102 (AB, 44 s.).

<sup>1046</sup> Platón, *República*, 601 d-e, trad. Conrado Eggers Lan.

<sup>1047</sup> Platón, *Crátilo*, 390b-c.

rechazar la tesis hegeliana del final del arte, pues en la palabra “arte”, tal y como lo ha analizado siguiendo a Platón, se encuentra ya una esfera de comunidad, por cuanto que el concepto de obra, como el producto del arte, “refiere a una esfera de uso común y, con ello, de comprensión común, a la comunicación en comprensibilidad.”<sup>1048</sup>

La siguiente orientación también referirá a la esfera de lo común: se trata de rastrear el arte como arte *bello*. Y decimos que allí también se referirá a lo común, puesto que en la palabra *bello* resuena todavía algo del *kalón* griego, de manera que todavía relacionamos lo bello, en algunas circunstancias, con algo que es reconocido en público por los usos o costumbres, con algo que “puede dejarse ver y que está determinado a ser visto” (*sich sehen lassen kann und auf das Ansehen hin determiniert ist.*)<sup>1049</sup> Por ello recuerda Gadamer que este sentido es el que sobrevivió en alemán en el giro *schöne Sittlichkeit* (“moralidad bella”), a través del cual el idealismo alemán caracterizó el mundo político y moral de los griegos frente al mecanismo carente de alma del mundo moderno, y allí “moralidad bella” quiere decir que la moralidad “se presenta y vive en todas las formas de vida común, ordena el todo y, de este modo, deja que los hombres se encuentren permanentemente a sí mismos en su propio mundo”<sup>1050</sup> De hecho, el concepto de lo bello tiene para nosotros todavía algo de este sentido, puesto que ante lo bello nadie pregunta por qué gusta, de manera que está cargado del “reconocimiento y la aceptación de todos” (*Anerkennung und Zustimmung aller*)<sup>1051</sup>. Por ello, recordará aquí de nuevo Gadamer el sentido del mito del carro alado del *Fedro*, en el que la función de lo bello es cerrar el abismo entre lo ideal y lo efectivo, de manera que nos permite encontrar lo verdadero en medio de todo el desorden de lo efectivo, en medio de sus imperfecciones, maldades, confusiones y falsedades<sup>1052</sup>.

Precisamente en la relación de lo verdadero y lo bello cifrará Gadamer el objeto de estudio de la estética filosófica, siguiendo la definición baumgartiana de la estética como *cognitio sensitiva*, en cuya indagación encontrará una tercera orientación para su posicionamiento con respecto a la tesis del carácter de pasado del arte. Frente a la posición mantenida en *Verdad y método*, en *La actualidad de lo bello* Kant ya no aparece como el responsable de la estetización (subjektivación) de la experiencia del arte, sino precisamente como el primer hito en el planteamiento propiamente filosófico de la cuestión de la experiencia de lo bello y del arte, de la cuestión acerca del tipo de verdad

---

<sup>1048</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1985), GW 8, 104 (AB, 47.): “*Der Begriff des Werkes weist also auf eine Sphäre des gemeinsamen Gebrauches und damit auf gemeinsames Verstehen, auf Kommunikation in Verständlichkeit.*” Me distancio aquí de la traducción ofrecida por Rafael Argullol, quien vuelca *Kommunikation in Verständlichkeit* por ‘comunicación inteligible, por cuanto que con ello se pasa por alto que la comunicación sólo es posible allí donde unos pueden comprenderse a los otros, es decir, precisamente allí donde descansamos sobre un suelo común.

<sup>1049</sup> *Ibíd.*, 105 (AB, 49).

<sup>1050</sup> *Ibíd.*: “*daß sie sich in allen Formen des gemeinsamen Lebens darstellt und darlebt, das Ganze durchordnet und auf diese Weise den Menschen sich in seiner eigenen Welt beständig selbst begegnen läßt.*”

<sup>1051</sup> *Ibíd.* (AB, 50).

<sup>1052</sup> *Ibíd.*, 106 (AB, 52).

que nos sale al encuentro en lo bello<sup>1053</sup>. Y aquí también aparecerá la referencia a la esfera comunitaria, puesto que, siguiendo el análisis kantiano en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Gadamer recordará que el juicio estético de gusto no es meramente subjetivo, sino que cuando encuentro algo bello quiero decir que *es* bello o, como dice Gadamer citando, aunque no literalmente, a Kant, “exijo el acuerdo de todos” (*ich «sinne jedermann Zustimmung an»*)<sup>1054</sup>. La afirmación kantiana dice: “El juicio de gusto mismo no *postula* el acuerdo de cada cual (pues esto puede hacerlo sólo uno lógico universal, porque puede aducir fundamentos); sólo *exige* a cada cual este acuerdo como un caso de la regla, en vista del cual espera la confirmación no por conceptos, sino por la adhesión de otros”<sup>1055</sup>. Por eso Gadamer encontrará que Kant tiene razón cuando en la *Crítica de la facultad de juzgar* el gusto se presenta como sentido común (*Gemeinsinn*): “El gusto es comunicativo – presenta lo que, en mayor o menor medida, nos marca a todos.”<sup>1056</sup> Sin embargo, el reconocimiento de la tercera crítica va más allá, puesto que, a pesar de que Kant asoció el concepto de lo bello fundamentalmente a lo bello natural (por lo menos en la interpretación gadameriana), sin embargo logró dar el paso del concepto de lo bello al concepto de genio como un “favorecido de la naturaleza” (*Günstling der Natur*)<sup>1057</sup>.

---

<sup>1053</sup> Ibíd., 109 (AB, 57).

<sup>1054</sup> Ibíd. (AB, 58).

<sup>1055</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §8, B26/A26, ed. W. Weischedel: “*Das Geschmacksurteil selber postuliert nicht jedermanns Einstimmung (denn das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, tun); es sinnet nur jedermann diese Einstimmung an, als einen Fall der Regel, in Ansehung dessen er (C: es) die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von anderer Beiritt erwartet.*” Por el sentido, seguimos aquí C. Por otra parte, traducimos *Einstimmung* como ‘acuerdo’, aunque no hay que olvidar la significación señalada con anterioridad y que se encuentra en la raíz de la palabra: la unión de las voces.

<sup>1056</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 111 (AB, 61): “*Der Geschmack ist kommunikativ –er stellt das dar, was uns alle mehr oder minder prägt.*”

<sup>1057</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §49, B200/A197. Felipe Martínez Marzoa (*Desconocida raíz común*, Barcelona, Visor, 1987) ha criticado a Gadamer esta interpretación, según la cual en la *Crítica de la facultad de juzgar* encontraríamos una prioridad de la belleza natural frente a la belleza en el arte, por cuanto que, según Martínez Marzoa, en Kant no habría una distinción de arte y naturaleza anterior a la propia definición de belleza, tal y como parecería presuponer Gadamer, puesto que “la belleza es siempre, en uno u otro nivel, *Kunstschönheit*, aunque el concepto referencial de *Naturschönheit* haga falta precisamente para exponer esto” (Ibíd., p. 82). De este modo, cuando Kant, en el §45, afirma que el arte bello es arte por cuanto que aparece, al mismo tiempo, como naturaleza, siendo que “arte” significa “la actividad según planes, conceptos o fines” y “naturaleza”, “ausencia de fin”, “juego” (Ibíd., p. 86), lo que vendría a significar sería que el proceder poético no estaría determinado por una regla universalmente representable, sino que “la determinación del proceder o la regla ha de venir –dice Kant– «de la naturaleza», ha de ser un «don» de la naturaleza, al que Kant llama *genio*” (Ibíd., p. 87). En esta medida, el término naturaleza en estas pocas líneas del §45 sería el nombre que recibiera esa raíz común desconocida y transdiscursiva que sostiene tanto el discurso teórico como el discurso práctico, la razón cognoscitiva y la razón práctica, y, por lo tanto, a partir de estas líneas el término “naturaleza” no vendría a designar los fenómenos, sino aquello que no es arte (cuyo fundamento de determinación, por tanto, no es una regla representable universalmente). Si esto es así, entonces, concluye Martínez Marzoa, la prioridad de la belleza natural, tal y como la entiende Gadamer, estaría malinterpretada, puesto que la belleza natural sólo sería un concepto referencial y la mediación artística un momento esencial de la belleza: “cuando se encuentra que incluso un objeto para el que no hay concepto tiene una unidad y armonía (una conformidad a concepto en general, incluso sin concepto), entonces lo que se descubre *no* es la adecuación *de ese objeto*, sino que ese objeto, que por ello es llamado «bello», nos permite hacer la



Así pues, en la noción de arte, de arte bello y de estética ha encontrado Gadamer tres hitos que pueden orientarle en su contestación a la pregunta acerca de lo que de común hay entre el arte del pasado, el arte de otras culturas y el arte actual. Y en estos tres hitos encuentra Gadamer la relación entre el arte y la esfera comunitaria. Sin embargo, estos conceptos no abren el camino de un ahondamiento lo suficientemente profundo como para dar contestación al planteamiento de *La actualidad de lo bello*. Y por ello dirá que tiene que volverse a “experiencias humanas más fundamentales”, esto es: encontrar una base antropológica de la experiencia del arte. Y esta base antropológica la encontrará en los conceptos de juego, de símbolo y de fiesta<sup>1058</sup>, los cuales precisamente ahondarán en esta esfera de comunidad exigida en toda obra de arte y le servirán para elaborar su nueva legitimidad<sup>1059</sup>.

El análisis que hace del concepto de juego en esta obra no difiere significativamente del análisis realizado en *Verdad y método*, que recoge fundamentalmente, según veíamos, las afirmaciones de Huizinga. Sin embargo, el tono que aquí aparece viene a subrayar lo que en su gran obra aparece sólo perfilado y que nosotros, no obstante, hemos tratado de subrayar en la segunda parte de nuestra investigación: el juego, como función fundamental de la vida humana, es un “hacer comunicativo”, de cuya esencia participa el espectador, de tal manera que cada obra de arte, entendida como juego, deja un espacio que, como veíamos a propósito de la escalera por la que cae Smerdiakov en *Los hermanos Karamázov*, sólo llena el espectador. De ahí la cercanía ya estudiada entre el concepto de juego y el concepto de diálogo, que permite entender que en todo juego, en toda obra de arte, “algo es significado *como algo*” (*etwas als etwas gemeint ist*)<sup>1060</sup>, de tal manera que la identidad de la obra se constituye como una identidad hermenéutica<sup>1061</sup>, por cuanto que de su sentido forma parte el propio espectador: la obra, decíamos, exige una respuesta que sólo puede ser dada por aquel que acepta el desafío que la obra plantea<sup>1062</sup>. Y esto, dirá Gadamer frente a Hegel, vale tanto para el arte del pasado como para el arte del presente: el espectador acepta la tarea de construcción. En el cumplimiento de esta tarea tiene lugar una percepción (*Wahrnehmung*), que Gadamer interpreta en un sentido literal: tomar algo por verdadero (*etwas >für wahr nehmen<*), lo cual significa que “[l]o que se ofrece a los sentidos es visto y tomado *como algo*” (*Was sich den Sinnen bietet, wird als etwas gesehen und genommen*) y, por eso, no es posible distinguir entre un supuesto valor estético de lo percibido y su significado: hay, como decíamos, una “no-distinción estética”<sup>1063</sup>. Lo que aquí nos interesa es subrayar que ahora esta no-distinción estética, que se desprende necesariamente de la consideración de la obra de arte como

---

experiencia de la adecuación universal y necesaria de los fenómenos en general a concepto en general.” (Ibíd., p. 96).

<sup>1058</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 113 (AB, 65 s.).

<sup>1059</sup> Ibíd., 96 (AB, 33.).

<sup>1060</sup> Ibíd., 115 (AB, 70).

<sup>1061</sup> Ibíd., 116 (AB, 71).

<sup>1062</sup> Ibíd., 117 (AB, 73).

<sup>1063</sup> Ibíd., 119 s. (AB, 78).

*Darstellung*, es expresamente conectada por Gadamer con la definición kantiana del juicio de gusto: “Lo que yo describí así como la no-distinción estética constituye manifiestamente el sentido auténtico del juego mutuo de imaginación y entendimiento que Kant descubrió en el «juicio de gusto».”<sup>1064</sup> Para comprender a qué se refiere, es preciso recordar el parágrafo 35 de la tercera crítica: “como la libertad de la imaginación consiste en que esquematiza sin concepto, así el juicio de gusto tiene que descansar en una mera sensación de la imaginación, recíprocamente animada, en su *libertad*, y del entendimiento con su *conformidad a ley*; descansar, por tanto, en un sentimiento que deja enjuiciar el objeto según la conformidad a fin de la representación (mediante la cual un objeto es dado) para promover la facultad de conocer en su juego libre; y el gusto, como capacidad de juzgar subjetiva, contiene un principio de subsunción, pero no de las intuiciones bajo *conceptos*, sino de la *facultad* de las intuiciones o exposiciones (es decir, de la imaginación) bajo la *facultad* de los conceptos (es decir, el entendimiento), por cuanto que la primera *en su libertad* concuerda con el último *en su conformidad a ley*.”<sup>1065</sup> Gadamer pone precisamente el acento en el juego libre que no persigue alcanzar un concepto y se preguntará qué es lo que se construye en el camino de este juego libre entre la facultad de crear imágenes y la facultad que comprende conceptualmente<sup>1066</sup>. Con ello trata de enfrentar la tesis hegeliana acerca del carácter pasado del arte, sin renunciar por ello a una comprensión de la obra de arte como portadora de verdad: decir que no se trata de la subsunción de la intuición bajo el concepto, sino del juego libre de las facultades implica decir que no es posible la superación de la verdad del arte por la verdad del concepto o, expresado de otro modo: el arte bello, como brillar sensible de la idea, no es superado por otras formas del espíritu (en términos hegelianos: ni por la religión ni por la filosofía). En el arte la verdad aparece de un modo tal que no puede ser expresada de otra manera.

Para apoyar esta tesis, Gadamer recurre al segundo de los conceptos antropológicos que están a la base de la experiencia del arte: el concepto de símbolo. Este concepto, que Gadamer dice recoger de la estética de Goethe y Schiller, es introducido en un intento por superar la posición hegeliana. Que esto es así puede constatarse, por una parte, en la propia argumentación del texto, en la que aparece una y otra vez la

<sup>1064</sup> Ibid., 120 (AB, 79): “Was ich so als die ästhetische Nichtunterscheidung beschrieb, macht offenbar den eigentlichen Sinn des Zusammenspiels von Einbildungskraft und Verstand aus, das Kant im »Geschmacksurteil« entdeckte.” Así, dirá también unos años después, que se encuentra a sí mismo próximo a Kant cuando habla del libre juego de las facultades de conocer. Cfr. “Anschauung und Anschaulichkeit” (1980), GW 8, 204 (EH, 170).

<sup>1065</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §35, B146/A144, ed. W. Weischedel: “weil eben darin, daß die Einbildungskraft ohne Begriff schematisiert, die Freiheit derselben besteht: so muß das Geschmacksurteil auf einer bloßen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und des Verstandes mit seiner Gesetzmäßigkeit, also auf einem Gefühl beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmäßigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung des Erkenntnisvermögens in ihrem freien Spiele beurteilen läßt; und der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (d.i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d.i. den Verstand), sofern das erstere in seine Freiheit zum letzteren in seine Gesetzmäßigkeit zusammenstimmt.”

<sup>1066</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 120 (AB, 79).

contraposición con Hegel, pero también en el modo tan diferente como Gadamer trata aquí el concepto de símbolo frente al modo como lo había hecho en *Verdad y método*. Con respecto a este segundo punto, en efecto, sólo debemos recordar que en su gran obra el concepto de símbolo aparecía en contraposición a la noción de imagen, con la que parecía dar cumplimiento a la ontología de la obra de arte que, como veíamos en la primera parte de nuestra investigación, encontraba en la *Darstellung* su modo de ser. Ya veíamos que en *Verdad y método* la esencia de la imagen se sitúa, por así decir, entre dos extremos: no es mero remitir (*Verweisen*), como el signo, ni tampoco mero representar (*Vertreten*), como el símbolo, sino que lo que constituía su esencia era el sentido sacral y jurídico de la *repraesentatio*. En este respecto, el símbolo aparece en *Verdad y método* en continuidad con la imagen, por cuanto que reconoce en ambos una función expositiva, es decir, en la medida en que tanto la imagen como el símbolo tienen la característica de hacer presente lo que está ausente. Sin embargo, frente al significado fuerte que, según vimos, otorgaba Gadamer a la imagen en tanto que *repraesentatio*, en la que lo representado se hace plenamente presente, el símbolo aparecerá como un mero representante (*Stellvertreter*), en el sentido sacral y jurídico señalado<sup>1067</sup>, y, por ello, no cumple con el incremento de ser, que es el rendimiento propio de la *Darstellung*: “No es solo que los símbolos no necesitan en absoluto ser figurativos. Realizan su función representativa mediante su puro existir y mostrarse, pero desde sí mismos no declaran nada sobre lo simbolizado. Tienen que conocerse, igual que tiene que conocerse un signo, si se ha de seguir su remisión. En esta medida no significan ningún incremento de ser para lo representado.”<sup>1068</sup>

Sin embargo, en *La actualidad de lo bello* no aparecerá esta distancia entre el símbolo y la imagen y, de hecho, el símbolo adquirirá aquí las características que en *Verdad y método* le habían correspondido a la imagen<sup>1069</sup>. Así, dirá que lo simbólico “representa significado” (*repräsentiert Bedeutung*)<sup>1070</sup> y, en esa medida, la obra de arte, que tiene un carácter simbólico, significa un incremento de ser<sup>1071</sup>. De hecho, para el análisis de la noción de símbolo, Gadamer pondrá en juego en esta obra la noción de mimesis en relación con el reconocimiento, tal y como lo había hecho en *Verdad y método* a propósito de la noción de imagen. Y no es aventurado pensar que si Gadamer pone aquí en juego la noción de símbolo, haciéndola acreedora de todas las

<sup>1067</sup> Cfr. *supra*, I.1.4. Traduzco aquí *vertreten* y *stellvertreten* por ‘representar’, puesto que Gadamer lo relaciona con la *repraesentatio* en el sentido ya desarrollado y para distinguirlo de *darstellen*. Sin embargo, hay aquí algo del sentido de la *Darstellung*, por cuanto que la función del símbolo es también manifestar, tal y como desarrolla Ricœur en su modelo de hermenéutica del símbolo, especialmente en *Finitude et culpabilité*, *De l’interprétation* y *Les conflits des interprétations*: el símbolo es esa expresión caracterizada por la estructura de doble sentido cuya función es revelar lo que es inaccesible de otro modo, esa dimensión latente del sentido que origina y en la que se enraíza su sentido manifiesto.

<sup>1068</sup> GW 1, 159 (VM, 205): “Nicht nur, daß Symbole gar nicht bildhaft zu sein brauchen. Sie vollziehen ihre Vertretungsfunktion durch ihr reines Dasein und Sichzeigen, aber sie sagen von sich aus nichts über das Symbolisierte aus. Man muß sie kennen, so wie man ein Zeichen kennen muß, wenn man seiner Verweisung folgen soll. Insofern bedeuten sie keinen Seinszuwachs für das Repräsentierte.”

<sup>1069</sup> Cfr. *supra*, nota 127.

<sup>1070</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 125 (AB, 90).

<sup>1071</sup> *Ibid.*, 126 (AB, 91).

características propias de la imagen, extrayendo de ahí el rendimiento ontológico propio de la noción de *Darstellung*, tal y como nosotros lo hemos analizado, es para poder contrarrestar la tesis hegeliana del carácter pasado del arte. Si tenemos en cuenta el rendimiento ontológico de *Darstellung*, tal y como lo hemos analizado en la primera y segunda parte de nuestra investigación, entonces podremos comprender que la obra de arte no es un mero portador de sentido (*Sinnträger*)<sup>1072</sup>, no es simplemente transmisión (*Übertragung*) o mediación (*Vermittlung*) de sentido<sup>1073</sup>, como si lo que dice la obra de arte pudiera ser dicho de otra manera. Por eso dirá que el error o la debilidad de la estética idealista (en referencia a Hegel, que no seguiría en ello sino una seña de Platón) es “que no ve que precisamente el encuentro con lo particular y con la manifestación de lo verdadero sólo es en la particularización, en la que resulta para nosotros el carácter distintivo del arte como algo nunca superable. Este era el sentido de «símbolo» y de «simbólico»: que ocurre aquí una especie paradójica de remisión, que a la vez encarna en sí misma, e incluso garantiza, el significado al que remite.”<sup>1074</sup> Así, por cuanto que el símbolo encarna y garantiza el significado, por cuanto que el significado está en él presente y, en esta medida, se manifiesta en tanto que verdadero, puede tener el símbolo ese rendimiento ontológico propio de la *Darstellung*, que permite la manifestabilidad del ser, su *alétheia*, que pone al descubierto a la vez que oculta. Y es que en el encuentro con lo particular acontece algo no manifestable por la universalidad del concepto.

Y sin embargo, la cuestión de por qué introduce precisamente la noción de símbolo en lugar de la noción de imagen, tal y como lo había hecho en *Verdad y método*, queda abierta. En primer lugar, puede pensarse que precisamente introduce la noción de símbolo para enfrentar la posición de Goethe y Schiller a la estética hegeliana, donde la forma simbólica del arte aparece como un pre-arte y donde el arte es superado por el concepto. En segundo lugar, no obstante, es preciso hacer notar que Gadamer ha subrayado desde el principio el carácter antropológico del concepto de símbolo. Llama la atención aquí que un autor tan dado a análisis fenomenológicos no elabore aquí este carácter antropológico, que, sin embargo, parece estar subyaciendo en todo el texto. Así, podemos ensayar el camino del análisis antropológico del símbolo para tratar de justificar por qué recurre aquí Gadamer a la noción de símbolo y no a la de imagen. Y en este caso podemos decir que el símbolo, como el juego, es un elemento fundamental de la cultura humana. Los símbolos son aquello en lo que se reconoce una comunidad. Así, hay símbolos civiles, como las banderas y los uniformes, y símbolos religiosos, como la cruz o el pez para los cristianos, la luna para los musulmanes o la estrella de David para los judíos. Y es este sentido del reconocimiento de la comunidad el que

---

<sup>1072</sup> *Ibíd.*, 124 (AB, 87).

<sup>1073</sup> *Ibíd.*, 127 (AB, 94).

<sup>1074</sup> *Ibíd.*, 127 s. (AB, 94 s.): “daß sie nicht sieht, daß es gerade die Begegnung mit dem Besonderen und der Erscheinung des Wahren nur in der Besonderung ist, worin sich die Auszeichnung der Kunst für uns als seine nie zu überbietende ergibt. Das war der Sinn von >Symbol< und >symbolisch<, daß hier eine paradoxe Art von Verweisung erfolgt, die die Bedeutung, auf die es verweist, zugleich in sich selber verkörpert und sogar verbürgt.”

Gadamer puede encontrar sólo en el símbolo y no en la imagen (salvando, claro está, la imagen representativa). De hecho, en *La actualidad de lo bello* recuperará el sentido originario del símbolo, que ya analizó en *Verdad y método*, como *tessera hospitalis*: una tablilla que el anfitrión partía en dos, entregando una mitad a su huésped y conservando él la otra mitad, para que si, pasados los años, alguno de ellos o alguno de sus descendientes volvían a encontrarse, pudieran reconocerse. Este es el sentido originario del símbolo, tal y como lo expresa la palabra griega: ser algo “en lo que se reconoce a alguien como a un antiguo conocido”, (*woran man jemanden als Altbekannten erkennt*)<sup>1075</sup>, “ser algo en lo que se conoce y reconoce algo” (*etwas zu sein, woran etwas erkannt und wiedererkannt wird*)<sup>1076</sup>, de tal manera que puede decirse también que es en el reconocimiento de los símbolos en donde la comunidad se reconoce y se confirma<sup>1077</sup>, que es aquello en lo que se reconocen los miembros de una comunidad<sup>1078</sup>. No es sólo un signo que remite a algo no presente y en lo que se mostrase meramente la copertenencia de los miembros a la comunidad, “no indica solamente una copertenencia, sino que la muestra y la presenta visiblemente.”<sup>1079</sup> La existencia de la *tessera hospitalis* atestigua aquello que indica: hace presente y da validez al pasado<sup>1080</sup> y, en este sentido, puede decirse que es testimonio visible de una comunidad. Así, igual que en la Iglesia lo que se hace visible es precisamente la comunidad de contenidos de fe, en la obra de arte la fuerza simbólica se define “no por remitir de vuelta, representándolo, a algo común, sino por hacer consciente, mediante su propia fuerza declarativa, algo como común.”<sup>1081</sup> Y es que la obra de arte, en su particularidad, nos presenta un destino común, el “¡eres tú!” del reconocimiento trágico que va desde el encuentro con la figura del rey Edipo hasta el enmudecimiento que brota de los cuadros de Mondrian, y este reconocimiento, dirá Gadamer, en un guiño a Hegel y a Heidegger, es el que nos planta ante la tarea nunca acabada de hacerse un hogar (*heimisch werden*)<sup>1082</sup>. Por eso el arte

<sup>1075</sup> Ibid., 122 (AB, 84).

<sup>1076</sup> “Ästhetische und religiöse Erfahrung” (1964/1978), GW 8, 152 (EH, 149).

<sup>1077</sup> Ibid.

<sup>1078</sup> GW 1, 78 (VM, 110).

<sup>1079</sup> Ibid., 158 (VM, 204): “*Es zeigt nicht nur eine Zusammengehörigkeit an, sondern weist sie aus und stellt sie sichtbar dar.*”

<sup>1080</sup> Ibid., 158 s. (VM, 204 s.).

<sup>1081</sup> “Ästhetische und religiöse Erfahrung” (1964/1978), GW 8, 152 (EH, 149): “*nicht auf etwas Gemeinsames stellvertretend zurückzuverweisen, sondern durch seine eigene Aussagekraft etwas als Gemeinsames bewußt zu machen.*”

<sup>1082</sup> Ibid. Véase a este respecto el ensayo heideggeriano “Andenken”, dedicado al poema homónimo de Hölderlin: “El espíritu poetizante, que debe fundar el habitar humano como un habitar poético, tiene antes que hacerse un hogar a sí mismo poetizando en la ley de su esencia. Esta ley de la poeticidad de los poetas futuros es la ley fundamental de la historia que ha de ser fundada por ellos. La historicidad de la historia tiene su esencia en el retorno a lo propio, el cual retorno sólo puede existir como salida hacia lo extraño. Por eso los poetas deben ser antes *navegantes*, cuyo viaje, con el favor del nordeste, tome la dirección justa hacia la tierra del fuego celeste.” (“*Der dichtende Geist, der das menschliche Wohnen als ein dichterisches gründen soll, muss selbst zuvor dichtend im Gesetz seines Wesens heimisch werden. Dieses Gesetz des Dichtertums der künftigen Dichter ist das Grundgesetz der durch sie zu gründenden Geschichte. Die Geschichtlichkeit der Geschichte hat ihr Wesen in der Rückkehr zum Eigenen, welche Rückkehr erst sein kann als Ausfahrt in das Fremde. Deshalb müssen die Dichter zuvor Schiffer sein, deren Fahrt in der Gunst des Nordost die rechte Richtung hält nach dem Land des himmlischen Feuers.*”) Cfr. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, 4, p. 95.

exige de nosotros un impulso comunicativo (*einen kommunikativen Zug*), impulso comunicativo en el que nos unimos, de manera que tanto el arte del pasado, que reposaba sobre un conjunto de contenidos compartidos y comprensibles de suyo, como el arte moderno, que ya no reposa sobre una tradición común, comparten, no obstante, ese impulso comunicativo en el que se forma la comunidad.

En este sentido hay que comprender el concepto de símbolo como una noción antropológica. De hecho, la referencia a la comunidad se encuentra en *La actualidad de lo bello* en la conexión que hace Gadamer del concepto griego de símbolo con la narración que hace Aristófanes en *El banquete* de Platón para describir qué es el amor. Allí se explica que, en los albores de los tiempos, los seres humanos eran unos seres andróginos esféricos, cuya fuerza y arrogancia hizo que Zeus los separara en dos mitades, hombre y mujer, y por eso desde entonces son *ἀνθρώπου σύμβολον*, un símbolo humano. De esta manera, puede decir Aristófanes que el amor es “connatural a los hombres y reunidor de la antigua naturaleza, y trata de hacer un solo ser de los dos y de curar la naturaleza humana.”<sup>1083</sup> Esto es: como símbolo es un fragmento que sólo encuentra su curación en la integración con el todo. Y lo que propone Gadamer es precisamente pensar esta definición del amor en relación con el arte: “el símbolo, la experiencia de lo simbólico, quiere decir que esto singular, particular, se presenta como un fragmento de ser que promete curar y completar en un todo algo que le corresponde, o también: que existe, para nuestro fragmento vital, este otro fragmento siempre buscado que completa el todo.”<sup>1084</sup> En esta medida, en el encuentro con la obra de arte,

---

Me distancio aquí de la traducción ofrecida por Antonio Gómez Ramos, que traslada *heimisch werden* por “entrañarse”. Aunque comprendo el sentido de la traducción, que vendría a significar el hacerse propio lo extraño (y cuyo sentido tan bien ilustra el pasaje de Heidegger citado), sin embargo me parece que con ese giro se desatiende el sentido de un habitar que haga del mundo un hogar, que es fundamental para el modo como Gadamer recoge la lectura de Hegel y, sobre todo, de Heidegger. El mismo Heidegger insiste en este aspecto en su análisis de la poesía de Hölderlin, llegando incluso a señalar que el único cuidado (*Sorge*) de la poesía del poeta suabo es este “hacerse un hogar en lo propio” (*Heimischwerden im Eigenen*), lo cual implicaría no solamente que todavía no se ha hecho de lo propio un hogar, sino también que es esto quizá lo más difícil (*Hölderlins Hymne «Der Ister»*, GA 53, p. 60). Recuérdense a este respecto también las afirmaciones de Heidegger en este mismo escrito (pp. 76-78) acerca de la traducción de *τὸ δεινόν* (lo terrible, lo poderoso, lo inusual -*das Furchtbare, das Gewaltige, das Ungewöhnliche*-, sentidos que Heidegger propone recoger en el término “inhóspito” -*das Unheimliche*-), así como la contraposición entre un “aprovechamiento de la tierra” y un verdadero modo de hacerse en la tierra un hogar, tal y como aparece en “Die Überwindung der Metaphysik”: “*Eines ist es, die Erde nur zu nutzen, ein anderes, den Segen der Erde zu empfangen und im Gesetz dieser Empfängnis heimisch zu werden, um das Geheimnis des Seins zu hüten und über die Unverletzlichkeit des Möglichen zu wachen.*” (GA 7, p. 94). En este sentido, mi traducción trata de acercarse más al sentido que ofrece la traducción de Félix Duque de este pasaje: “Una cosa es limitarse al aprovechamiento de la tierra, y otra recibir su bendición y llegar a hospedarse-y-echar-raíces (*heimisch*) –*Empfängnis* significa también «concepción»: tierra como «naturaleza», como lo que «da a luz» (F.D.)-, a fin de resguardar el misterio-hospitalario (*Geheimnis*) del ser, y de vigilar la inviolabilidad de lo posible.” (“Martin Heidegger: En los confines de la Metafísica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13 (1996), pp. 19-38, aquí: 29).

<sup>1083</sup> Platón, *El Banquete*, 191d5, trad. Luis Gil Fernández. Gadamer transcribe equivocadamente *σύμβολον τοῦ ἀνθρώπου*.

<sup>1084</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 123 (AB, 85): “*Das Symbol dagegen, das Erfahren des Symbolischen meint, daß sich dies Einzelne, Besondere wie ein Seinsbruchstück darstellt, das ein ihm Entsprechendes zum Heilen und Ganzen zu ergänzen verheißt, oder auch, daß es das zum Ganzen ergänzende, immer gesuchte andere Bruchstück zu unserem Lebensfragment ist.*” Traduzco zum Ganzen

que es el encuentro con algo singular, no encontramos algo singular, sino “la totalidad del mundo experienciable y la posición ontológica del hombre en el mundo, precisamente su finitud frente a la trascendencia”<sup>1085</sup>. En ello puede comprenderse el sentido de su recuperación del concepto de símbolo en Goethe y Schiller, tal y como él mismo lo había desarrollado en *Verdad y método*, a propósito de una conocida carta de Goethe a Schiller a su regreso a Frankfurt am Main desde Weimar, en la que aquel le explicaba a este las impresiones que le habían producido los objetos, de los que dice que son “auténticamente simbólicos”, explicando lo que esto significa: “son casos eminentes que, en una pluralidad característica, están ahí como representantes de muchos otros, encierran en sí una cierta totalidad”<sup>1086</sup>.

Así, si la obra de arte es símbolo, entonces eso quiere decir que es sólo una parte que ha de buscar completarse y, a su vez, que ella misma completa esa otra parte que la completa a ella misma. Por eso dirá Gadamer que “el símbolo es una tarea de construcción” (*Aufgabe des Aufbaus*)<sup>1087</sup>, una tarea que tiene como finalidad la construcción de una comunidad comunicativa (*eine kommunikative Gemeinsamkeit*)<sup>1088</sup>, que permita que hablemos el mismo lenguaje que la obra de arte. Y por eso dirá también que, hoy en día, estar en tradiciones no significa que nos sea legado un lenguaje que sea ya comprensible de suyo. Ya no comprendemos el arte del pasado, sino que tenemos que construir esa comunidad comunicativa, tenemos que aprender a deletrear y después a leer. De ahí que toda tradición sea siempre una traslación, es decir, una traducción<sup>1089</sup>: tiene que poder hablar a aquel a quien se dirige y ello sólo se consigue si existe esa comunidad de comunicación. Con ello, el arte, tanto del pasado como del presente, suponen una misma tarea: una tarea de compleción, una tarea de construcción. Por eso,

---

*ergänzen* como “completar en un todo”. Es una expresión que en el lenguaje matemático, por ejemplo, hace referencia a la operación por medio de la cual se completan las fracciones en enteros, es decir, a la operación mediante la cual algo que es sólo parte alcanza la porción que lo complementa para llegar a la unidad. Por otra parte, me distancio de la traducción de Rafael Argullol que, tanto en este como en otro caso un poco anterior, pasa por alto el significado de *Heilen*, volcando *zum Heilen und Ganzen zu ergänzen* como “complementar en un todo íntegro”. Que aquí Gadamer está pensando en la curación se justifica por la referencia a la narración de Aristófanes en *El banquete*: el encuentro con el símbolo que nos corresponde supone la curación de una fragmentación ontológica.

<sup>1085</sup> *Ibíd.* (AB, 86): “*die Totalität der erfahrbaren Welt und der Seinsstellung des Menschen in der Welt, gerade auch seine Endlichkeit gegenüber der Transzendenz*”.

<sup>1086</sup> El fragmento completo reza: “De ahí que haya observado con precisión los objetos que producen tal efecto y, para mi asombro, he observado que son auténticamente simbólicos, es decir, como apenas necesito decir: son casos eminentes que, en una multiplicidad característica, están ahí como representantes de muchos otros, encierran en sí una cierta totalidad, exigen un cierto orden, excitan en mi espíritu algo parecido y algo extraño y, así, reclaman, desde fuera como desde dentro, una cierta unidad y totalidad” (“*Ich habe daher die Gegenstände, die einen solchen Effect hervorbringen, genau betrachtet und zu meiner Verwunderung bemerkt daß sie eigentlich symbolisch sind, das heißt, wie ich kaum zu sagen brauche: es sind eminente Fälle, die in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit als Repräsentanten von vielen andern dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, Ähnliches und Fremdes in meinem Geiste aufregen und so, von außen wie von innen, an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen.*”). Carta del 16-17 de agosto de 1797, en *Goethes Briefe*, vol. II., ed. Karl Robert Mandelkow, Hamburgo, Christian Wegner Verlag, 1968, p. 297. Cfr. GW 1, 81 (VM, 114).

<sup>1087</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), 138 (AB, 114).

<sup>1088</sup> *Ibíd.* (AB, 115).

<sup>1089</sup> *Ibíd.*, 139 (AB, 116).

frente a Hegel, puede concluir Gadamer: “Tanto si una comunidad preparatoria y comprensible de suyo de nuestra visión del mundo soporta la formación y configuración de la obra de arte, como si somos nosotros los que tenemos que, por así decir, «aprender a deletrear» la conformación con la que somos confrontados, si tenemos que aprender el alfabeto y el lenguaje de lo que aquí nos dice algo, sigue manteniéndose que, en cualquier caso, es un rendimiento común, el rendimiento de una comunidad potencial.”<sup>1090</sup> En ambos casos lo que está en juego es una comunidad. Esta idea será la que le lleve a pensar la obra de arte desde un tercer concepto antropológico: el concepto de fiesta.

### 3. Congregación y fiesta: la comunidad como exigencia de la presentación

El posicionamiento gadameriano con respecto a la tesis hegeliana del carácter pasado del arte se erige, como hemos visto, sobre el supuesto de que tanto en el arte del pasado, donde persistía un mito común, como en el arte del presente, donde el mito de la tradición cristiano-humanista se ha perdido, hay una comunidad. Esta afirmación, sin embargo, que recorre la argumentación de *La actualidad de lo bello*, no carece de cierta cuestionabilidad, en la medida en que, de ser así, uno podría preguntarse de qué modo accede el artista moderno a una recuperación de una esfera comunitaria que permita, en efecto, la comunicación y, por lo tanto, la comprensión del arte como configuración de sentido. La cuestión que está en liza podría formularse en los siguientes términos: sólo si, en efecto, existe esa comunidad es posible la participación del espectador en la obra de arte y, en esta medida, el acontecer de la comprensión; si, por el contrario, esa comunidad no existe, el arte se tornará carente de sentido. Y para explicar cómo es posible esta recuperación en el arte contemporáneo, Gadamer retornará a la noción de fiesta, que le había servido para esclarecer la temporalidad propia de la obra de arte en *Verdad y método*. Sin embargo, aquí esta noción aparece como uno de esos fundamentos antropológicos que sostienen la obra de arte y, en esta medida, eso que aparece en su gran obra como temporalidad deberá ser reinterpretado a la luz de esta noción antropológica.

Que esto sea así implica, de nuevo, considerar la fiesta como un elemento fundamental de la cultura, como lo eran la noción de juego y la noción de símbolo, es decir, que es un elemento fundamental de la vida humana. Y, sin embargo, de nuevo no aparecerá en *La actualidad de lo bello* ese análisis antropológico sino sólo someramente, igual que no aparecía a propósito de la noción de símbolo, aunque sí esté presupuesto en todo el análisis que realiza. Hay, no obstante, algunas indicaciones en este escrito que nos permiten afirmar que, en efecto, lo que está aquí presupuesto es este

---

<sup>1090</sup> Ibid., 130 (AB, 99): “Ob eine vorbereitende selbstverständliche Gemeinsamkeit unserer Weltsicht die Formung und Gestaltung des Kunstwerkes trägt oder ob wir erst an dem Gebilde, mit dem wir konfrontiert werden, sozusagen >einbuchstabieren< müssen, das Alphabet und die Sprache dessen lernen müssen, der uns hier etwas sagt –es bleibt dabei, daß es in jedem Falle eine gemeinsame Leistung, die Leistung einer potentiellen Gemeinsamkeit ist.”



concepto antropológico, además de la afirmación del comienzo del escrito, a saber: la remisión a las fuentes de las que bebe su propia concepción. Como hizo en *Verdad y método*, también en *La actualidad de lo bello* refiere a este respecto a las investigaciones de Walter Friedrich Otto y a Karl Kerényi, quienes, en calidad de estudiosos de la religión antigua, tuvieron el mérito, al parecer de Gadamer, de haber reconocido el significado de la fiesta para la religión y la antropología<sup>1091</sup>. Dos son los escritos a los que en concreto se refiere: la introducción al *Dioniso* de Walter F. Otto, que tematiza la relación entre mito y culto, subtítulo de la obra, y al artículo de Kerényi “De la esencia de la fiesta”<sup>1092</sup>. La influencia de estos escritos en la concepción gadameriana es clara, a pesar de que no es algo que aparezca estudiado en la literatura secundaria<sup>1093</sup>, de manera que ha de comprenderse desde ellos el sentido antropológico de la noción de fiesta, como iremos concretando.

Este sentido antropológico es estudiado de manera muy significativa en el ya nombrado “Del arte de festejar”. Es curioso que este escrito no esté incluido en la edición de las *Gesammelte Werke*, más todavía si tenemos en cuenta que Gadamer refiere a él en las ediciones publicadas en las obras completas tanto de *Verdad y método*

<sup>1091</sup> Cfr. GW 1, nota 224, p. 128 (VM, nota 32, p. 168); “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 130 (AB, 100).

<sup>1092</sup> W. F. Otto, *Dyonisos. Mythos und Kultus*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1933 (traducción española de Cristina García Ohlrich, Madrid, Siruela, 2001<sup>2</sup>) y K. Kerényi, “Vom Wesen des Festes”, en: *Die antike Religion*, Düsseldorf/Colonia, Eugen Diederichs Verlag, 1952 (la traducción española de Adán Kovacs y Mario León trabaja con una edición posterior y algo abreviada del texto, sobre la base de una traducción aparecida en Madrid, Revista de Occidente, 1972: “De la esencia de la fiesta”, en *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 2012<sup>2</sup>). Citaremos aquí por las traducciones españolas.

<sup>1093</sup> Es llamativo a este respecto que José Francisco Zúñiga García haya insistido en analizar la cercanía de los conceptos en Fink y Gadamer y haya pasado por alto cuáles son las fuentes de las que bebe Gadamer. Cfr. “Arte y juego”, en *El diálogo como juego*, ed. cit., pp. 199-242 y “¿Qué tiene que ver el arte con el lenguaje? Juego y símbolo en Gadamer y Fink”, *Volubilis. Revista de Pensamiento*, n. 3 (1996), pp. 120-152. Por otra parte, parece también obviar que el propio Gadamer se distancia expresamente de la noción de juego elaborada por Fink, por cuanto que, al seguir manteniendo la contraposición entre el juego y lo serio, entre el mundo-aparente y mundo real, permanecería en una concepción subjetiva-vivencial del juego (“Spiel und Welt” (1961), GW 4, 99). No obstante, es cierto que, en relación a la noción de fiesta, que Fink desarrolla en continuidad con el concepto de juego cultural, ambos convergen en destacar que es en ella donde se funda originariamente la comunidad: “El juego es originariamente el poder *vinculante* más fuerte, es instituidor de comunidad – de otro modo que la comunidad entre los difuntos y los vivos, de otro modo que la ordenación de dominio y también de otro modo que la familia elemental. La comunidad lúdica del hombre temprano *abarca* todas estas formas y figuras nombradas del ser-el-uno-con-el-otro y produce una actualización completa de toda la existencia; reúne el círculo de los fenómenos vitales en tanto que comunidad lúdica de la *fiesta*.” (“*Das Spiel ist uranfänglich die stärkste bindende Macht, ist gemeinschaftstiftend – anders zwar als die Gemeinschaft zwischen den Abgeschiedenen und Lebenden, anders als die Herrschaftsordnung und auch anders als die elementarische Familie. Die frühmenschliche Spielgemeinschaft umgreift alle diese genannten Formen und Gestalten des Miteinanderseins und bewirkt eine Gesamtvergegenwärtigung des ganzen Daseins; sie schließt den Kreis der Lebensphänomene zusammen als die Spielgemeinde des Festes.*”) Cfr. E. Fink, *Oase des Glücks*, en *Spiel als Weltsymbol*, *Gesamtausgabe*, II, 7, p. 41 (seguimos la paginación original al margen). Véase J. F. Zúñiga García, *El diálogo como juego*, ed. cit., 229.

Por otra parte, es también llamativo que Jean Grondin, tan cuidadoso a la hora de señalar las fuentes, no haga mención de la influencia de los escritos de dichos autores al estudiar la noción de fiesta en Gadamer. Cfr. “Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the Theme of Immemorial in His Later Works”, en L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer’s Hermeneutik*, Lanham /Boulder/Nueva York/Oxford, Lexington Books, 2000, pp. 51-57.

como de *La actualidad de lo bello*<sup>1094</sup>. Y, sin embargo, precisamente al no verse incluido en su edición de obras completas, se hace más significativo su contexto de aparición, puesto que, de otro modo, reunido en el conjunto de obras del autor, se hubiera pasado por alto la significación profundamente antropológica contenida en este escrito. Y es que, como ya hemos referido más arriba, este texto apareció en un libro editado por el periodista radiofónico Hans Jürgen Schultz en la editorial Kreuz y que llevaba el título *Lo que el hombre necesita. Estímulos para un nuevo arte de vivir (Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben)*, que recopila escritos de diferentes autores de los más diversos ámbitos (desde Erich Fromm o Heinrich Böll hasta parlamentarios como Erhard Eppler), y que, como explica el editor en el prólogo, se plantea como propósito “que se despierten y fomenten en nosotros *las energías y las necesidades* que nos hacen más activos, más vivos, más desembarazados, más llenos de fantasía, más libres”, de tal modo que, en un mundo en el que al exceso en la producción de medios parece corresponderle un empobrecimiento de las cosas más elementales y en el que no hay un crecimiento de humanidad que corresponda al crecimiento en la producción de instrumentos para el bienestar, los diferentes autores intentan en el libro “escoger e interpretar algunas palabras fundamentales de una humanidad olvidada o todavía por desplegar”<sup>1095</sup>. Así, a lo largo del libro, se analizan estas palabras fundamentales para la existencia humana, que aparecen subrayadas gráficamente en el índice (activa, edad, humildad, matrimonio, cortesía, felicidad, esperanza, fantasía, amor, ser, sentido, tiempo, futuro, pasado...) y, de estas palabras, elegidas por los propios autores, Gadamer escoge como palabra fundamental de la existencia humana la palabra *festejar*. Así, el festejar, en el contexto de aparición, no sólo mienta un rasgo fundamental de la existencia humana, sino, además, un rasgo de la existencia humana en el que se puede encontrar una apelación a un modo de existencia más humano. Esta apelación a otro modo distinto de existencia se relaciona con la constatación, precisamente, del empobrecimiento de las fiestas. Por eso, el artículo de Gadamer se intitula “El arte de festejar”. El título elegido pretende ser un llamamiento y señalar una pérdida. Sin embargo, el mismo título implica una intencionada ambigüedad (la del significado de la palabra “arte”), que va a ser desplegada a lo largo del artículo para contraponer dos modos de entender la existencia humana. Así, Gadamer advierte de la tentación, derivada del pensamiento moderno, de comprender el “arte de festejar” como una técnica, como un conjunto de destrezas que pueden aprenderse, como un poder y un saber que dan acceso a un incremento de dominio sobre la propia vida: “Es una tentación del moderno pensamiento de poder y de su hábito tecnológico el preferir comprender también el arte de festejar por el que se pregunta como una muestra

<sup>1094</sup> Véanse las referencias de Gadamer en GW 1, nota 223, p. 127 y nota 224, p. 128 (que no aparecen en la edición castellana, por trabajar con una edición anterior) y en “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, nota 28, p. 130 (que tampoco aparece en la edición castellana, puesto que trabaja con la edición de Reclam y no con la de las *Gesammelte Werke*).

<sup>1095</sup> H. J. Schultz, “Vorwort”, en H. J. Schultz (ed.), *Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben*, ed. cit., p. 7.

especial del arte de vivir.”<sup>1096</sup> Frente a este modo de entender el llamamiento al arte de festejar como un aumento de habilidades, hay que comprenderlo, más bien, como expresión de una pérdida, de una carencia. Y para comprender qué es lo que se ha perdido (y el sentido del llamamiento a lo perdido se pone aquí en juego) hay que entender previamente qué significa festejar, para lo cual habrá que reflexionar, habrá que recordar: “*Denken wir nach, erinnern wir uns*”<sup>1097</sup>.

El primer rasgo distintivo del festejar es que siempre que se festeja se festeja algo: festejamos algo o a alguien. En este sentido podríamos decir que el festejar tiene como rasgo distintivo un momento intencional. Sin embargo, este momento intencional no es un acto de la conciencia porque, tal y como sugiere Gadamer, el verbo festejar es un verbo que se utiliza siempre en plural. Evidentemente podemos decir que Juan festeja su cumpleaños o que Lola celebra su jubilación. Pero ello no quiere decir que sea Juan o que sea Lola quien lo festeje, sino que ellos son los festejados. Quien lleva a cabo la acción de festejar es siempre un “nosotros”. En este sentido el primer rasgo distintivo de todo festejar no ha de ser entendido como un momento intencional: lo que distingue al festejar no es lo festejado, sino el que todo festejar es siempre un congregarse hacia algo o hacia alguien (*sich auf etwas versammeln*), de tal manera que lo que se hace en toda fiesta no es nada que uno pueda hacer solo, como se confirma en el hecho de que quien está solo o quiere estar solo queda excluido de la fiesta y en el hecho de que una fiesta no es nada que surja porque alguien lo quiera<sup>1098</sup>.

Este primer rasgo distintivo, dice Gadamer, indica ya cuál es la pérdida que pone de relieve la apelación al “arte de festejar”: “La carencia es manifiestamente la de la comunidad, del efectivo estar congregado en algo común”<sup>1099</sup>. Se han perdido contenidos comunes que celebrar, se ha perdido, como decíamos más arriba, el mito de la tradición cristiano-humanista, que ya no es comprensible de suyo: “Es un hecho dado que las formas de nuestra vida social no expresan ya las solidaridades comprensibles de suyo de tiempos anteriores, ligados religiosamente, en los que tenían las fiestas su lugar natural, y también lo es que de ahí vienen problemas y urgencias de orientación en nuestra vida, a las que antes se oponía un canon fijo de normas de comportamiento y conceptos morales.”<sup>1100</sup> Aunque a veces pervivan ciertos usos y costumbres, dice Gadamer, los contenidos comunes se han perdido, de tal manera que, aunque en ocasiones incluso se

---

<sup>1096</sup> “Die Kunst des Feierns” (1977), ed. cit., p. 62: “*Es ist eine Versuchung des modernen Machtdenkens und seines technologischen Habitus, daß man auch noch die Kunst des Feierns, nach der man fragt, am liebsten als eine spezielle Bewährung von Lebenskunst verstehen möchte.*”

<sup>1097</sup> *Ibíd.*

<sup>1098</sup> *Ibíd.*, p. 63. Véase también a este respecto “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 130 s. (AB, 99 s.).

<sup>1099</sup> *Ibíd.*, p. 64: “*Der Mangel ist offenbar eben der der Gemeinsamkeit, des wirklichen Versammeltseins auf ein Gemeinsames hin.*”

<sup>1100</sup> *Ibíd.*, p. 65: “*Daß die Formen unseres gesellschaftlichen Lebens nicht mehr die selbstverständlichen Solidaritäten früherer, religiös gebundener Zeiten ausdrücken, in denen Feste ihren natürlichen Platz hatten, ist eine gegebene Tatsache, und ebenso, daß daraus Probleme und Orientierungsnöte in unseres Leben kommen, denen früher eine fester Kanon von Verhaltensnormen und sittlichen Begriffen entgegenstand.*”

cuide de estos usos y costumbres, se convierte mayormente en un espectáculo para turistas y no en algo realmente vinculante. Existen supuestos actos festivos en la sociedad de masas, actos deportivos o políticos, que en apariencia congregan a multitudes. Y sin embargo cuando el entusiasmo deportivo por algún partido, por ejemplo, vacía las calles y sienta a todos delante de su televisión, aunque parezca que hay en ello una congregación hacia lo común, lo cierto es que se trata de una forma de individuación de nuestra sociedad. También compartimos las carreteras en los viajes, y sin embargo, cuando cada cual va en su propio coche, no puede decirse que el viaje nos congrege<sup>1101</sup>. No obstante, esto no quiere decir que las fiestas hayan desaparecido del todo: precisamente el llamamiento al arte de festejar trata de hacer conscientes las condiciones de la fiesta y su comprensión como un momento esencial constitutivo de la existencia humana y, por lo tanto, no como una destreza que pudiera cultivarse por medio de un arte. En este sentido, hay que comprender de otro modo la palabra “arte” en el título del artículo.

Y la primera condición, dirá Gadamer, es precisamente ese su primer rasgo distintivo: el estar congregado en algo común. Sin el nosotros unidos en lo común no hay fiesta. Y sin embargo, dada la condición, un festejar realmente efectivo le otorga a la comunidad una presentación visible (*sichtbare Darstellung*). Así, en tanto que *Darstellung*, la fiesta logra hacer consciente, pone de manifiesto, hace visible una comunidad existente, aunque quizá no confesada y, en tanto que *Darstellung*, logra a su vez un fortalecimiento de la comunidad. Por eso a la fiesta le competen los dos rasgos de la *Darstellung*: no es sólo una ganancia en el conocimiento y reconocimiento de lo común, sino un incremento de ser (*Zuwachs an Sein*). El ejemplo que utiliza Gadamer para arrojar luz sobre este punto es suficientemente significativo: el funeral. En alemán es inmediata la comprensión del funeral como una fiesta, porque es una *Trauerfest*, una fiesta del luto. Y decimos que es suficientemente significativo, en primer lugar, porque permite desligar lo festivo de lo alegre: no todas las fiestas son alegres, porque lo característico de la fiesta no es la alegría, sino el estar congregado en algo común<sup>1102</sup>. Lo común, en este caso, es lo que a todos los celebrantes une: el fallecido. Y es en la congregación de todos en esto común donde accede precisamente a su presentación la comunidad: cuando alguien muere, y la muerte es algo que, por esperada que sea, siempre llega de repente, todos los planes individuales, todos los proyectos para el día, quedan completamente postergados o anulados y los que conocieron y apreciaron al difunto acuden a congregarse para festejarlo, para recordarlo, para despedirlo. Es en esta congregación donde se pone de manifiesto lo común, donde los proyectos vitales más dispares se unen y convergen, de tal manera que, en la celebración del funeral, no sólo

---

<sup>1101</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>1102</sup> “Del mismo modo que se puede vibrar al son de la música alegre como de la triste, existe el sentimiento divertido y el sombrío de la fiesta. Algo hay, en cambio, en lo más hondo de lo festivo que tiene más que ver con lo sereno que con lo sombrío. Sí, incluso en lo sombrío, cuando es festivo, encontramos algo que Hölderlin sentía en la tragedia griega sublimado al máximo, cuando compuso el epigrama de Antígona: «Algunos intentaron en vano expresar alegres lo más alegre. / Aquí se me revela al fin, aquí, en la tristeza».” (K. Kerényi, *op. cit.*, p. 41).

reconocemos la comunidad con los participantes, sino que, con la celebración, se fortalece la comunidad con ellos. Lo mismo ocurre con los actos festivos políticos, por ejemplo, en un día festivo estatal que rememore un acto de institución (el 4 de julio para los estadounidenses o los franceses o el 6 de diciembre como nacimiento de la nueva nación española tras la dictadura franquista, por ejemplo): en esos días se trata de hacer patente cierta convicción común y, en esa medida, de fortalecerla. Que esto es así se confirma en que ciertas ceremonias pueden incluso formar parte del cálculo político (y podríamos incluso decir, de la manipulación política)<sup>1103</sup>.

Y, sin embargo, hoy en día (y hacia eso apunta el título del artículo) es notable la dificultad de tal presentación de lo común, que es objeto de múltiples suspicacias. Los símbolos (aquello en lo que se reconoce y confirma una comunidad) comparten con las fiestas el mismo destino, de tal manera que encuentran en muchos casos resistencias: ya no nos identificamos ingenuamente ni con himnos ni con banderas y, de haber tal identificación, es de todo menos ingenua (así se ve, por ejemplo, en toda clase de nacionalismos)<sup>1104</sup>. Y si comparten el mismo destino es porque símbolo y fiesta comparten la misma estructura expositiva que tiene esa doble cara: traer a la presentación lo común y, con ello, hacer conocer a la vez que fortalecer lo común. Y en esto se basa precisamente el rechazo de símbolos y fiestas: en que con ellos nos topamos con algo que ofrece resistencia a un pensamiento (el moderno) dirigido a fines, que, en contrapartida, ve en lo superficial, en lo que no conduce a ningún fin, algo sólo superficial y, por ello, una pérdida de tiempo<sup>1105</sup>.

Es desde este planteamiento desde donde puede entenderse qué quiere decir el “arte de festejar”. Porque lo que plantea la reflexión acerca del arte de festejar no puede ser la elaboración de un conjunto de recomendaciones o propuestas prácticas acerca de cómo participar en una fiesta, porque no es una técnica, y, precisamente por ello, porque no es una técnica, no se puede pretender elaborar comunidades artificialmente o resucitar viejas costumbres para contrarrestar el pensamiento moderno, sino, en todo caso, “hacer conscientes comunidades negadas y, por así decir, devolver la buena conciencia a su presentación”<sup>1106</sup>, es decir, hacer consciente algo que existe de suyo, aunque de manera no confesada, y cuya presentación produce mala conciencia (*Gewissen*) como algo superficial a un pensamiento sólo dirigido a fines. En este sentido, dirá Gadamer que lo que trae a la conciencia (*Bewußtsein*) la reflexión acerca de la fiesta es una doble distinción. Por una parte, la distinción entre dos modos de conciencias (*Bewußtsein*), de consideración del hombre acerca de su propia existencia: una conciencia correcta y una conciencia falsa. Por otra parte, la distinción que distingue a su vez la conciencia correcta de la falsa: una distinción sobre la temporalidad. Así, es una conciencia falsa, que caracteriza al pensamiento moderno, la que considera el tiempo como un “tiempo

---

<sup>1103</sup> “Die Kunst des Feierns” (1977), ed. cit., p. 65 s.

<sup>1104</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>1105</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>1106</sup> *Ibíd.*: “*verleugnete Gemeinsamkeiten bewußt zu machen und ihrer Darstellung gleichsam das gute Gewissen zurückzugeben*”.

vacío” y es una conciencia correcta la que, junto a él, considera un “tiempo lleno”. Esta contraposición es precisamente la que pone en juego la fiesta, como se recordará<sup>1107</sup>: frente a la consideración del tiempo como un “tiempo vacío” que puede ser llenado con planes y proyectos y en el que el presente es un medio subordinado a la disponibilidad del futuro (el destino abierto míticamente por la figura de Prometeo), el “tiempo lleno” plantea un tiempo no disponible, con el que no se puede hacer nada. Esta última era la temporalidad que, como se recordará, le era adecuada a la fiesta (y a la obra de arte): el pleno presente, la *parousía* propia de las ideas en Platón y de lo divino en Aristóteles, que, no obstante, decíamos, sólo era posible por cuanto que el que participa de ella es el que lleva a cabo la tarea de la simultaneidad. Sólo que ahora, en este escrito, esta temporalidad no se pone en juego (por lo menos no en primera instancia) para explicar la temporalidad propia de la obra de arte, sino para poner de relieve un rasgo fundamental de la existencia humana. Así, Gadamer reconoce, que, por una parte, a la existencia humana le es constitutiva la proyección continua hacia el futuro, ya se llame a esta temporalidad “cuidado” (*Sorge*), con Heidegger y el Antiguo Testamento, ya se la llame “principio esperanza”, con Bloch y el Nuevo Testamento. Y ser consciente de esto no es lo que hace falsa a una conciencia<sup>1108</sup>. Lo que hace falsa a una conciencia es pensar esta temporalidad como la única temporalidad e incluso como la temporalidad más adecuada a la existencia humana. Esto último es lo que hace el pensamiento sólo dirigido a fines. Sin embargo, si reconocemos junto a esta temporalidad el “tiempo lleno”, entonces estaremos recorriendo el camino de una conciencia correcta. Y este “tiempo lleno” es el que no hace del presente un medio para el futuro, un instrumento de los planes futuros, sino que es un tiempo distinto: es, en efecto, pleno presente, un presente lleno (*erfüllte Gegenwart*)<sup>1109</sup>. Y esta conciencia correcta, que considera las dos temporalidades, es la que puede despertarse precisamente con una reflexión acerca de la fiesta, porque en la fiesta, como veíamos acerca del ejemplo del funeral, de repente los hilos del destino individuales quedan postergados o anulados y se produce una congregación hacia lo común: “Esta congregación y agregación reúne unitariamente las dispersas líneas del destino y tendencias vitales de todos los congregados.”<sup>1110</sup> Y, en esta medida, lo que constituye el carácter festivo de una fiesta y, por ello, la temporalidad que le es propia, el presente lleno, es precisamente “un estar ahí agregado” (*ein gesammeltes Dabeisein*)<sup>1111</sup> frente a las proyecciones de las siempre nuevas metas individuales. Así, Gadamer introduce como elemento constitutivo esencial de la temporalidad propia de la fiesta la congregación hacia lo común. Recordemos a este respecto que, tal y como lo había analizado a propósito de *Verdad y método*, de toda fiesta forma parte esencial el que está ahí, el que asiste a ella, el que participa en ella. Y

<sup>1107</sup> Cfr. II.1.2.

<sup>1108</sup> *Ibíd.*, p. 68.

<sup>1109</sup> *Ibíd.*

<sup>1110</sup> *Ibíd.*, p. 69: “Diese Versammlung und Sammlung faßt die auseinanderlaufenden Schicksalslinien und Lebenstendenzen aller Versammelten einheitlich zusammen.” Véase también “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 131 (AB, 100) y “Über die Festlichkeit des Theaters” (1954), GW 8, 298 (EH, 215).

<sup>1111</sup> *Ibíd.* Para la traducción del *dabeisein* como ‘estar ahí’, véase *supra* nota 429.

ahora este estar ahí se nos desvela como un ser común, como una congregación. De hecho, el mismo Gadamer afirma que sólo se puede comprender la temporalidad de la fiesta si tenemos en cuenta que festejar significa estar-congregado-en-algo<sup>1112</sup>. Y por ello no podemos interpretar la temporalidad de la fiesta como algo excepcional que acontece y en lo que todos se reúnen. Más bien ocurre al contrario: el carácter festivo de la fiesta nace de la congregación hacia lo común, cuando las metas individuales (la proyección continua hacia el futuro y su continuo sacrificio del presente) quedan canceladas. En este sentido, es la comunidad lo que hace una fiesta de la fiesta. Por eso es significativa la rememoración que hace Gadamer de un pasaje del drama *Pandora* de Goethe, en el que se da la bienvenida al día, “pues del día festejo elevado,/ la fiesta universal comienza”<sup>1113</sup>: con el día se acaba la individuación de la noche y por eso se celebra la luz del día que a todos une. Y por ello en estos versos se encuentra el modelo poético de toda fiesta: “la participación en la comunidad de la luz.” (*Teilhabe an der Gemeinsamkeit des Lichtes*.)<sup>1114</sup> El carácter festivo, como la luz, está derramado por todas partes, uniendo a todas las cosas. Y por eso la mayor expresión de la festividad no son ni los discursos que se dan ni los actos que se llevan a cabo, porque discursos y actos son siempre algo determinado y concreto: la expresión suprema de la festividad es el silencio solemne, en el que todos quedan unidos, embargados, en el que uno contiene la respiración<sup>1115</sup>, en el que se acaba el proferir y el planificar, derivado de un “presente que se impone” (*überwältigende Gegenwart*).

Esta contención de la respiración, esta anulación del tiempo cotidiano del constante proyectar, es parte esencial de nuestra propia existencia, por más que el pensar dirigido a fines se empeñe en ocultarlo. Sin embargo, en “Sobre el carácter festivo del teatro” se pondrá de manifiesto que toda fiesta, junto a este contenido negativo, en tanto que temporalidad distinta de lo cotidiano, posee además un contenido positivo. Este contenido positivo se comprende desde la concepción de Walter F. Otto, a quien Gadamer dedica este último escrito: “que la esencia originaria y todavía viva de las fiestas es la creación”<sup>1116</sup>. En la introducción a su *Dionisos*, en efecto, Otto se posiciona frente a un pensamiento dirigido sólo a fines (el nacido de la Ilustración), que interpreta el culto y, en general, la religión antigua desde la perspectiva del pensamiento mágico y de la superstición, de tal manera que el culto iría siempre orientado a la consecución de un fin: lograr la intervención de la divinidad para sacar algún provecho. Sin embargo, con ello se pasa por alto el rasgo absolutamente diferenciador de la religión antigua, que ya ha quedado olvidado para nosotros: es la cercanía con lo divino lo que provoca el culto. “El acto de culto es”, dirá Otto, “la respuesta inmediata de la arrebatada

---

<sup>1112</sup> *Ibíd.*

<sup>1113</sup> *Ibíd.* Cfr. Goethe, *Pandora*, versos 1041-42: *denn des Tages hohe Feier, / Allgemeines Fest beginnt.*

<sup>1114</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>1115</sup> *Ibíd.* Véase también “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 131 (AB, 101).

<sup>1116</sup> “Über die Festlichkeit des Theaters” (1954), GW 8, 298 (EH, 216): “*daß ursprüngliches und immer noch lebendiges Wesen der Feste Schöpfung ist*”. La referencia al escrito de Otto la realiza Gadamer a pie de página.

comunidad a su manifestación o epifanía”<sup>1117</sup>; pertenece, como la arquitectura, las artes plásticas, la poesía y la música, “a la categoría de las *creaciones* monumentales del espíritu humano”<sup>1118</sup> y, como todo acto creador, requiere “de la conciencia viva de la presencia de un ser superior”<sup>1119</sup>. Es esta presencia la que provoca el acto creativo. En este sentido propone Walter F. Otto interpretar las Targelias atenienses, que incluían un ritual de expiación y purificación, consistente en conducir a los hombres (generalmente, dos) por toda la ciudad, y, una vez fuera, azotarlos, matarlos y destruir los cadáveres. Un acto así de atroz, considera Otto, no puede ser pensado adecuadamente a la luz del pensamiento de utilidad, como si los hombres, paseados por toda la ciudad, recogieran los miasmas de todos los atenienses, y luego fueran sacrificados para su purificación. Esto sería malentender la esencia del culto: es la presencia de la divinidad la que insta a la comunidad a expresar su emoción en un acto igual de grandioso. Así, también interpreta Otto la fiesta de Hermes en Tanagra, en la que el joven más hermoso de la ciudad se paseaba con un carnero sobre los hombros por toda la ciudad, como rememoración de una aparición de esa divinidad que, según la tradición, salvó a la ciudad de una epidemia. Según la hipótesis del pensamiento mágico, también se interpretaría que el carnero es paseado por toda la ciudad para absorber los miasmas. Sin embargo, de nuevo aquí el pensamiento de utilidad impide una interpretación adecuada del culto: Hermes no llevaba el carnero para absorber los bacilos contagiosos, sino que coge a sus hombros el carnero como lo hacen los pastores: para devolverlo al lugar que le pertenece tras el extravío. De este modo, el culto no pretende lograr una purificación, sino que sería una respuesta creativa a la epifanía del dios, que la comunidad habría creído ver pasearse por toda la ciudad en medio de la epidemia<sup>1120</sup>.

En este sentido, el contenido negativo y positivo de toda fiesta despliega una temporalidad que, en palabras de Kerényi, convierte el tiempo en un “instante creador”, en un tiempo elevado, transformado<sup>1121</sup>. Y por eso dirá Gadamer, explicando con ello el sentido de la esencia de la fiesta como creación, que es “elevación a un ser transformado” (*Erhebung in ein verwandeltes Sein*)<sup>1122</sup>. En este sentido hay que comprender que ese carácter festivo que todo lo embarga, como la luz del día, se produce en nuestra existencia ante determinadas experiencias que anulan las metas individuales y provocan la congregación: un oficio religioso, una obra de arte. Y es precisamente desde aquí desde donde puede comprenderse la apelación al arte de festejar del artículo de Gadamer: no es un llamamiento a cultivar una técnica, sino a despertar la conciencia de cierta disposición del hombre a dejarse embargar por un presente lleno, no una apelación al descanso y la tranquilidad en el desquiciado fluir de la vida moderna, sino un llamamiento “al reconocimiento de lo que nos une y en lo que

---

<sup>1117</sup> W. F. Otto, *op. cit.*, p. 40.

<sup>1118</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>1119</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>1120</sup> *Ibíd.*, p. 36 ss.

<sup>1121</sup> K. Kerényi, *op. cit.*, p. 39.

<sup>1122</sup> “Über die Festlichkeit des Theaters” (1954), GW 8, 298 (EH, 216).



estamos dispuestos a quedarnos y demorarnos”<sup>1123</sup> Por eso, frente al tiempo del movimiento dirigido a fines, frente al *gehen*, la fiesta es el tiempo de la celebración, del *begehen*. Gadamer invita a considerar atentamente la significación implícita en la palabra *Begehung*: *Begehung* significa ‘celebrar’, pero también ‘transitar’. Por eso la palabra aparece en cursiva en *Verdad y método*<sup>1124</sup> y entrecomillada en *La actualidad de lo bello*<sup>1125</sup>. Ahora se concretará que la celebración (*Begehung*) no es un movimiento para llegar a algún sitio, *begehen* es moverse “para estar ahí por todas partes y entender completamente lo que está ahí.”<sup>1126</sup> Y entre las cosas que nos invitan a este tipo de movimiento que nos une, destaca el arte: una presencia ante la que contenemos la respiración, de la que emana un silencio solemne. El arte es una fiesta. Por eso la apelación al arte de festejar no puede leerse en tanto que apelación a una técnica. La palabra “arte” mienta aquí precisamente aquello que invita a demorarse, aquello que invita a una temporalidad distinta. Y por eso el arte de festejar pertenece al arte de vivir, no como una técnica de vivir, sino como una orientación de la propia vida hacia la plenitud (*Fülle*), hacia el presente lleno<sup>1127</sup>. De ahí que diga Gadamer en *La actualidad de lo bello* que festejar es un arte<sup>1128</sup>: porque implica el reconocimiento (la conciencia correcta) de un modo de existencia distinto. Y de ahí también que pueda definir con el mismo verso de “Brot und Wein” de Hölderlin qué es el arte y en qué consiste nuestra sensación del tiempo lleno: “Que en el rato vacilante sea algo sostenible” (*Daß in der zögernden Weile einiges Haltbare sei*)<sup>1129</sup>.

Es en este sentido de la fiesta como una apertura de una dimensión de la temporalidad de la existencia humana, en la que se anulan las individualidades y se accede a un plano de comunidad, en el que hay que comprender la fiesta como un concepto antropológico. La cuestión está ahora en ver de qué manera este concepto antropológico se conecta con la concepción del arte y permite superar la tesis hegeliana del carácter pasado del arte. El problema estaba, según apuntábamos, en si es posible que el arte siga teniendo su lugar entre las formas del espíritu humano cuando precisamente ha dejado de ser vinculante la tradición cristiano-humanista, cuando parece haber desaparecido un mito común a todos. Sin embargo, hay también algo común en el arte contemporáneo, también hay comunidad, porque en el arte se encuentra una de esas presencias hacia la que todos se congregan: es aquello en lo que los hombres dejan de lado sus metas individuales, se congregan en algo, se demoran. Si

<sup>1123</sup> “Die Kunst des Feierns” (1977), ed. cit., p. 70: “*die Anerkennung dessen, das uns verbindet und wobei wir zu weilen und zu verweilen bereit sind.*”

<sup>1124</sup> GW 1, 128 (VM, 168).

<sup>1125</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 131 (AB, 101).

<sup>1126</sup> “Die Kunst des Feierns” (1977), ed. cit., p. 69: “*um allseitig da zu sein und da, was da ist, ganz zu erfassen*”. Véase también “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 131 (AB, 102).

<sup>1127</sup> *Ibíd.*

<sup>1128</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 130 s. (AB, 100). La traducción española dice erróneamente “Saber celebrar es un arte”, donde el alemán dice: “*Es ist eine Kunst, zu feiern*”.

<sup>1129</sup> Con ello confluye el final de *La actualidad de lo bello* y de “Über leere und erfüllte Zeit”. Cfr. GW 8, 142 (AB, 124) y GW 4, 153. En los dos casos, Gadamer modifica ligera, aunque no significativamente, los versos de Hölderlin: “*daß in der zaudernden Weile, / daß im Finster für uns einiges Haltbares sei*”.

el arte es fiesta entonces la condición de su presentar es precisamente la congregación hacia lo común y es esto común lo que se presenta, lo que se reconoce y lo que se fortalece: lo que accede a la presentación es el mundo común y en este acceder a su presentación accede de tal manera transformado que permite el reconocimiento y el fortalecimiento de esta comunidad.

Esto se deja entender muy bien si recordamos el contenido negativo de la fiesta, que en la congregación hacia lo común tiene lugar un tiempo distinto, una elevación a un tiempo distinto de lo cotidiano, donde las acciones de los hombres ya no tienen el significado que tenían: escanciar y beber vino, dice Karl Kerényi, adquiere un significado distinto si lo hacemos durante la celebración de un día consagrado a Dionisos<sup>1130</sup>. Esta elevación hacia una temporalidad elevada donde las cosas aparecen transformadas es algo que ya habíamos visto a propósito de la obra de arte: no son lo mismo los zapatos de la campesina que el cuadro de Van Gogh que los presenta. En el caso del arte, las cosas, las acciones, acceden a una temporalidad diferente, a la temporalidad de lo festivo, que era, según ya decíamos, la correspondencia finita de lo que llamamos eternidad. Y por eso decía Otto que, en la fiesta, “la comunidad rozaba la esfera de lo divino.”<sup>1131</sup>

Pero si la condición de toda fiesta y de todo arte es la congregación hacia lo común, y es esto común lo que accede a su presentación, entonces en el arte nos encontraremos con lo común de un modo elevado: si la fiesta es “lo que a todos une” (*das alle Vereinigende*)<sup>1132</sup>, entonces el arte, en tanto que tiene la fiesta como su fundamento, también nos une a todos. Por eso Gadamer, en *La actualidad de lo bello*, se desvincula de una concepción del arte como lo perteneciente a una cultura elevada y destaca que el arte pertenece a la vida, a la vida en común. De ahí que el arte no sea nada que pertenezca a las llamadas élites culturales, sino que supera los límites de cualquier supuesto privilegio cultural: la formación arquitectónica de nuestro espacio vital y su decoración pertenecen también al arte. Esto último encuentra su confirmación en la tragedia griega, que no era un espectáculo para las clases privilegiadas, ni para el comité de festejos, sino que era la “unión de todos” (*Vereinigung aller*), como confirma el éxito de su integración cultural, aunque exija todavía hoy en día, por el hermetismo de ciertos fragmentos, un esfuerzo incluso al más instruido. El mismo papel jugarían, en el mundo cristiano, la polifonía de los cantos gregorianos y las pasiones de Bach. Evidentemente ni la tragedia antigua, ni los cantos gregorianos ni las pasiones de Bach hablan al ser humano de hoy del mismo modo, sobre todo cuando, como es el caso de estos últimos, no son escuchados como parte del ritual eucarístico, sino que pasan a formar parte del programa de un concierto, porque el ser humano no se congrega de la misma forma en la iglesia que en la sala de conciertos. Y sin embargo, aún no siendo la misma comunidad, lo cierto es que todavía siguen hablando al ser humano de hoy, alcanzando

---

<sup>1130</sup> K. Kerényi, *op. cit.*, p. 41.

<sup>1131</sup> W. F. Otto, *op. cit.*, p. 39.

<sup>1132</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 139 (AB, 118).

desde las exigencias más elevadas de la cultura hasta las sensibilidades más simples del corazón humano<sup>1133</sup>. En este sentido puede afirmar Gadamer que la *Ópera de tres centavos* y los discos modernos tan adorados por la juventud pertenecen también a la esfera del arte, por cuanto que posibilitan también la “institución de comunicación” (*Kommunikationsstiftung*). Evidentemente, cualquier cosa no puede ser admitida como arte y sigue siendo el rasgo distintivo del arte el ser un encuentro con aquello “que nos dice y nos declara algo” (*was uns etwas sagt und uns aussagt*)<sup>1134</sup>. Porque si es lo común lo que accede a la presentación, eso quiere decir que, por una parte, no puede ser nada desvinculado de nuestra propia vida y, por otra parte, que es aquello en lo que puede tener lugar una verdadera comunicación, es decir, un verdadero diálogo, en el sentido de un diálogo efectivo. Y lo que hay que entender es que esto es lo que está a la base de la obra de arte: no hay *Darstellung*, presentación dialógica, allí donde no hay comunidad. Decir que el arte es una fiesta implica decir que para que haya arte es precisa la comunidad: “la fiesta es lo que une a todos”, el arte es lo que a todos une. El rendimiento de la *Darstellung* sólo se da desde este supuesto. La presentación artística, en el sentido desarrollado, en tanto que mimesis, *Verwandlung*, *Repraesentatio*, que, en tanto que juego, tiene al espectador como un momento esencial de su ser, manifiesta ahora tener en la comunidad su supuesto antropológico: porque, en tanto que define su temporalidad desde el ser de la fiesta, es un modo de presencia que sólo se da para aquel que participa de ella<sup>1135</sup> y no hay participación si no hay congregación hacia lo común.

---

<sup>1133</sup> *Ibíd.*, 140 (AB, 119 s.).

<sup>1134</sup> *Ibíd.*, 141 (AB, 122).

<sup>1135</sup> *Ibíd.*, 139 (AB, 118).

### ***III.2. Mundo común, lenguaje común: lenguaje y comunidad o la comunidad como supuesto antropológico de la presentación***

*“Siempre es la comunidad de un mundo –también cuando es sólo uno de juego- el presupuesto para el «lenguaje».”<sup>1136</sup>*

La universalización de la estructura expositiva, que tiene lugar por su retraimiento al suelo matricial del lenguaje, entendido este no de manera abstracta, sino como realización del diálogo vivo, permite a Gadamer, según hemos visto, entender la inteligibilidad del ser más allá de la lógica de la proposición y del subsiguiente esquema de dominio nacido con la contraposición sujeto-objeto del pensamiento moderno. La *alétheia* es un momento del ser mismo y acontece en cada nuevo acontecer del lenguaje, en cada nuevo diálogo y, por ello, aquel que se ve envuelto en el uso del lenguaje, es decir, quien se encuentra en una conversación, es un momento de la *alétheia* misma, tal y como veíamos a propósito de la noción de comprensión, de manera que la manifestabilidad del ser se presenta como algo de suyo inagable. Sin embargo, del mismo modo que tiene lugar a propósito del análisis de la obra de arte que, como *Darstellung* que tiene al que participa de ella como un momento de su propio ser, siendo así que toda participación sólo es posible sobre el supuesto de una congregación hacia lo común, así también la noción de comunidad aparece como presupuesto de todo lenguaje. Si el diálogo es el modo de realización del lenguaje, entonces eso quiere decir que todo diálogo sólo puede tener lugar sobre la base de una comunidad y, en concreto, de la comunidad de un mundo (*Gemeinsamkeit einer Welt*).

Merece la pena detenerse en la problematización de lo que está queriendo decir aquí Gadamer, recordando que, según hemos visto, la estructura expositiva del lenguaje lleva consigo la inseparabilidad mundo-lenguaje, pareja a la inseparabilidad *Bild-Urbild* y presentación-presentado: sólo hay mundo por cuanto que hay lenguaje, de tal manera que, según vimos, se vuelve carente de sentido la noción de “mundo en sí” o de “cosa en sí”, pues, como veíamos a propósito de su etimología, todo mundo es al cabo un mundo humano (*Wer-alt*)<sup>1137</sup>. Ahora el mundo aparece, a su vez, como presupuesto del lenguaje. Sin embargo, este mundo que aquí aparece no es el mismo mundo que define la objetividad (*Sachlichkeit*) del lenguaje, ni mucho menos un supuesto mundo en sí, cuya existencia ha quedado ya rechazada como carente de sentido. Y es que lo que aparece aquí no es el mundo objeto del lenguaje, sino el suelo del que brota todo posible lenguaje: un mundo común. Sólo hay lenguaje, presentación, allí donde existe un mundo común. Con ello, el presupuesto de todo lenguaje y, por tanto, de la manifestabilidad del ser, se encuentra en una esfera antropológica, de tal manera que la noción de ser ya no podrá ser pensada desde el intelecto divino, desde la tradición onto-

---

<sup>1136</sup> GW 1, 410 (VM, 488): “Immer ist die Gemeinsamkeit einer Welt –auch wenn es nur eine gespielte ist- die Voraussetzung für >Sprache<.”

<sup>1137</sup> Cfr. I.2.4.

teológica de la metafísica, sino que habrá de ser planteada y situada desde la finitud humana, desde la lingüisticidad que define nuestra racionalidad. En este sentido, cabe preguntarse, en primer lugar, qué significa aquí el presupuesto, pues, evidentemente, no puede tratarse de algo dado con anterioridad al lenguaje, previo a él. El mundo común forma parte ya siempre de la estructura expositiva, de manera que, según ya indicábamos en la introducción, la noción de comunidad viene a profundizar en un respecto de la *Darstellung* lógicamente exigido por la misma estructura expositivo-dialógica. Desde este sentido del presupuesto puede ya perfilarse el significado que tiene aquí la palabra “mundo” como “el suelo común, no pisado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan unos con otros”<sup>1138</sup>. En este respecto, la comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*) es una comunidad lingüística (*Sprachgemeinschaft*), en el sentido de que son precisamente las comunidades de vida las que forman el lenguaje (*bilden Sprache*). Y la razón de que ello sea así se encuentra, como decimos, en la misma esencia del lenguaje como estructura expositivo-dialógica<sup>1139</sup>: las palabras no son sólo palabras (*Worte*), sino siempre respuestas (*Antworten*), incluso cuando son preguntas. Recordemos: no hay una primera palabra. Toda palabra va siempre dirigida a otro y, por tanto, surge de la comunidad con otro. Por eso el lenguaje no es sólo el lenguaje de las palabras, sino también el lenguaje de las manos, de los ojos, de los gestos. En este sentido puede entenderse que Gadamer diga que “el lenguaje es siempre en *Miteinander*”<sup>1140</sup>. El *Miteinander* define el tipo de comunidad propio de la existencia humana, tal y como lo propone Gadamer en uno de sus últimos escritos, y está a la base de la lingüisticidad que define la racionalidad propiamente humana (el lenguaje) y, por tanto, el ser. Por ello será preciso en primer lugar detenerse en la comprensión de este tipo específico de comunidad. Ello nos llevará, en último término, a comprender la ontología presupuesta en la filosofía hermenéutica gadameriana.

### 1. Diálogo y ritual: hacia la delimitación de la noción de comunidad

Si bien es cierto que la cuestión de la comunidad aparece exigida en todo el análisis gadameriano del lenguaje, ya desde *Verdad y método* e incluso antes, lo cierto es que en ningún sitio aparece tematizado de un modo más expreso que en el ya citado escrito de 1992 “Hacia la fenomenología del ritual y el lenguaje”, publicado por primera vez en el tomo octavo de sus *Gesammelte Werke*. Allí la cuestión de la comunidad aparece, a su vez, en el contexto de una expresa tematización de la cercanía entre razón y lenguaje frente a lo que Gadamer considera el estado oculto del lenguaje de la historia del pensamiento. Y precisamente en la tematización de esta cercanía, el lenguaje aparece definido como diálogo y como ritual, tal y como reza el título de la segunda parte del

<sup>1138</sup> GW 1, 450 (VM, 535): “*der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die miteinander sprechen*”.

<sup>1139</sup> *Ibíd.*

<sup>1140</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 407 (MR, 79).

escrito: *Sprache – Gespräch und Ritual*. Es precisamente con la noción de ritual con la que se pone en juego la noción de comunidad, como noción antropológica que hunde sus raíces en la dimensión práctico-política del ser humano, por cuanto que quedará ligada al modo de comportamiento humano.

La definición del ritual y su relación con el lenguaje en tanto que diálogo ocupará el resto del escrito gadameriano y lo hace, precisamente, atendiendo al modo de comportamiento propio de los hombres. De hecho, la noción de ritual se introduce a propósito de la definición del lenguaje como diálogo y de la consiguiente necesidad de afirmar que el lenguaje es siempre en *Miteinander*. A partir de ese momento, el problema será definir en qué consiste el *Miteinander*. ¿Qué es lo que define el tipo de comunidad humana? Lo primero que hace Gadamer a este respecto es desligarlo de la comunidad animal, que queda definida como *Mitsamt*. Los términos alemanes elegidos son suficientemente elocuentes: el *Mitsamt* refiere a un mero estar juntos, al mero estar con otros. Sin embargo, el *Miteinander* no es meramente un estar-con (*mit*), sino que implica una reciprocidad, un uno-con-el-otro (*mit-ein-ander*). En este sentido, podemos decir que el modo de comunidad animal parece definido por un estar-con-otros para lograr la supervivencia de la especie que está ligada a la servidumbre (*Hörigkeit*) al instinto, mientras que el modo humano de estar con otros viene más bien definido por ser una auténtica vida en común con otros, que implica una relación entre iguales cuyo intercambio transforma a ambos<sup>1141</sup>. Gadamer ilustra la diferencia a propósito de una observación que él hizo con una pareja de golondrinas, que, habiéndose dedicado con esmero a la crianza de su prole, llegado el momento de la migración, abandonó a las crías en el nido abocándolas a la muerte, al no poderse resistir a la llamada de la naturaleza, a su servidumbre<sup>1142</sup>. Frente a ello, el *Miteinander* se produce desde la libertad. Aun reconociendo que el ser humano no está completamente separado de su pertenencia a la naturaleza, de tal manera que la propia existencia humana podría también definirse como el “uno-en-el-otro (*Ineinander*) de *Mitsamt* y *Miteinander*”<sup>1143</sup>, sin embargo lo cierto es que si algo define el comportamiento humano (y todo comportarse es siempre un comportarse con-respecto-a-otros) es precisamente que, frente al comportamiento animal, propio de la especie, está formado socialmente, y es esta característica la que hace que podamos hablar de rito sólo a propósito del comportamiento humano y no del animal.

Esta última afirmación, que se distancia de un modo de concebir el comportamiento animal como ritual (puesto que hablamos, por ejemplo, de los ritos de apareamiento), sólo puede comprenderse desde el uso que hace Gadamer de la palabra *rito* y *ritual*, como un comportamiento propiamente humano, ligado a lo correcto (*richtig*): el comportamiento ritual, en un sentido auténtico, es el comportamiento “correcto” que distingue el comportamiento de una cultura del comportamiento de otra y que hace que

---

<sup>1141</sup> *Ibíd.*, 409 (MR, 82). En este sentido, puede entenderse que José Francisco Zúñiga García haya elegido en su traducción los términos ‘compañía’ (*Mitsamt*) y ‘convivencia’ (*Miteinander*).

<sup>1142</sup> *Ibíd.*

<sup>1143</sup> *Ibíd.*, 410, 411 (MR, 83, 85).

a alguien de una cultura determinada le sea prácticamente imposible comportarse correctamente en otra<sup>1144</sup>. En este sentido, el comportamiento ritual, en tanto que cultural, es un comportamiento acordado. Aunque no lo diga expresamente Gadamer, la palabra *acuerdo*, tanto el resultado (*Übereinkunft*) como el proceso (*Übereinkommen*), traduce aquí el término *synthéke*, con el que Aristóteles liga en el *Peri hermeneias* la significatividad del lenguaje<sup>1145</sup>. Que ello es así se confirma en el hecho de que las palabras utilizadas aquí son precisamente las elegidas por Gadamer en otros lugares para traducir ese término griego, distanciándose expresamente de su traducción usual como “convención”, por considerar que esta última puede llevarnos a error acerca del significado del término<sup>1146</sup>. ¿Qué significa aquí el acuerdo? En *Verdad y método* ya se afirmaba que el término *synthéke* no hace referencia al proceso de surgimiento del lenguaje, a su origen, sino, más bien, al modo de ser del lenguaje, pues, de lo contrario, supondría la concepción instrumentalista del lenguaje, ya que parecería que los hombres construyen unos signos cuyo uso consensuarían previamente<sup>1147</sup>. Sin embargo, esta concepción instrumentalista del lenguaje ya había sido rechazada al inicio de la tercera parte de la obra, y también lo sería en la concepción que tiene acerca del pasaje del estagirita, puesto que el mismo Aristóteles establece que los signos con los que hablamos y escribimos son significantes por cuanto que se tornan simbólicos, es decir, por cuanto que son producto de un acuerdo<sup>1148</sup>. Este acuerdo no refiere a un consenso sobre el significado y el uso, por cuanto que, en ese caso, el estagirita se vería envuelto en un círculo vicioso<sup>1149</sup>, puesto que cualquier supuesto acuerdo en ese sentido implicaría otro lenguaje previo<sup>1150</sup>. A este respecto, Gadamer considera que las afirmaciones del *Peri hermeneias* sólo pueden ser interpretadas adecuadamente a la luz

<sup>1144</sup> Ibíd., 410 (MR, 84). También en su entrevista con Grondin señalará este aspecto del ritual: “Ritualización es algo que nos es infinitamente extraño en China o Japón. Siempre recuerdo el dominio de sí que necesita un japonés para no reír cuando ve un ramo de flores europeo. Porque nosotros no vemos lo simbólico que es un ramo de flores. ¡Estos europeos que ponen ahí meramente juntos cualesquiera colores! En verdad es un gran arte y demuestra un gran rendimiento educativo de la cultura japonesa. Son cosas elevadamente artísticas en las que se realiza y se plasma el ritual.” (“*Ritualisierung ist etwas, was uns an China oder Japan so unendlich fremdartig ist. Ich erinnere immer daran, was für Selbstbeherrschung ein Japaner braucht, um nicht zu lachen, wenn er einen europäischen Blumenstrauß sieht. Weil wir nicht sehen, wie symbolisch ein Blumenstrauß ist. Diese Europäer, die tun da bloß irgendwelche Farben zusammen! In Wahrheit ist das große Kunst und beweist eine große Erziehungsleistung der japanischen Kultur. Es sind höchst kunstvolle Sachen, in denen sich Ritual vollzieht und niedergeschlagen hat.*”) Cfr. “Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk” (1996), en *Gadamer Lesebuch*, 293 (ANT, 370).

<sup>1145</sup> Aristóteles, *Peri hermeneias*, 16a 19, 16a 26-27, 17a 1.

<sup>1146</sup> “Grenzen der Sprache” (1985), GW 8, 353 (AP, 136). Véase también GW 1, 435 (VM, 517) y “Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge” (1960), GW 2, 74 (VM 2, 78). En esta concepción gadameriana se fundamenta también nuestra decisión de traducir *Übereinkommen* por ‘acuerdo’ y no por ‘convención’.

<sup>1147</sup> GW 1, 435 s. (VM, 517 s.).

<sup>1148</sup> “He dicho que por convención; porque ningún nombre lo es por naturaleza, sino cuando se convierte en símbolo.” (Aristóteles, *Peri hermeneias*, 17a 1, trad. Alfonso García Suárez y Julián Velarde Lombraña).

<sup>1149</sup> “Grenzen der Sprache” (1985), GW 8, 353 (AP, 137).

<sup>1150</sup> GW 1, 450 (VM, 535).

de la *Política*, I, 2<sup>1151</sup>, donde Aristóteles establece en qué sentido el ser humano es un ser político por naturaleza y cuál es la relación entre el lenguaje y la comunidad, puesto que es allí donde establece que lo propio de los hombres frente a los animales es el *lógos*, que permite distinguir lo conveniente de lo perjudicial, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto y que es la comunidad (*κοινωνία*) de estas cosas lo que constituye la casa y la ciudad<sup>1152</sup>, puesto que, gracias al lenguaje, pueden los hombres tener conceptos comunes que posibilitan la vida en común<sup>1153</sup>. Por eso, lo que significa aquí el acuerdo acerca del lenguaje ha de ser comprendido análogamente al contrato rousseauiano<sup>1154</sup>: no como un acuerdo fáctico que diera lugar al surgimiento de algo nuevo, sino como el acuerdo libre que da validez a las leyes de los hombres. Por eso dice Gadamer que el término *synthéke* hace referencia al “estar de acuerdo sobre el que se fundamenta la comunidad entre hombres, su concordancia en lo que es bueno y justo”<sup>1155</sup>, de manera que, como concepto, contiene “que el lenguaje se forma en *Miteinander*, por cuanto que ahí se desarrolla el entendimiento por el que se puede llegar a acuerdos.”<sup>1156</sup> Y, sin embargo, como el de Rousseau, es un acuerdo en el que no hay un primer comienzo<sup>1157</sup>: no es nada que refiera al momento de un contrato fundacional expreso, sino que, como dice la propia palabra, es algo que a uno le sobreviene (*überkommen*) y por eso la lengua alemana dice que es algo que uno “encuentra” (*ein Übereinkommen >treffen<*)<sup>1158</sup>. De ahí que en las comunidades lingüísticas efectivas, frente a las creadas artificialmente (como las del simbolismo matemático o los lenguajes cifrados), no nos pongamos de acuerdo, sino que estamos siempre ya de acuerdo<sup>1159</sup>. Así, todo acuerdo refiere en última instancia a un acuerdo sobre el que se instituye la comunidad acerca de lo bueno y lo justo, de tal manera que decir que el comportamiento ritual está referido a cada cultura y, por lo tanto, es acordado, no significa que sea fruto de un acuerdo expreso, sino que tiene a la base un fundamento compartido acerca de lo que es bueno y lo que no, lo que es conveniente y lo que no, lo que es justo y lo que no lo es.

Precisamente a esta noción de ritual como lo “correcto acordado” va a tratar Gadamer de acercar el lenguaje en el escrito de 1992: el hablar efectivo también forma parte de los ritos de la vida<sup>1160</sup>. Y si esto es así es porque un hablar efectivo no consiste meramente en el uso de vocablos, sino que, como decimos, todo lenguaje es en

<sup>1151</sup> *Ibíd.*, 435, nota 59 (VM, 517, nota 41): “Se tienen que ver por tanto las declaraciones terminológicas del *περὶ ἐμπνεύσεως* a la luz de la *Política* (Polit. A 2).” (“*Man muß die terminologische Aussagen von περὶ ἐμπνεύσεως also im Lichte der >Politik<*” (Polit. A 2)).

<sup>1152</sup> Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 6-18.

<sup>1153</sup> “Mensch und Sprache” (1965), GW 2, 146 (VM 2, 145).

<sup>1154</sup> “Grenzen der Sprache” (1985), GW 8, 353 (AP, 136).

<sup>1155</sup> GW 1, 435 (VM, 517): “*das Übereinkommensein, auf das sich die Gemeinschaft unter Menschen, ihre Übereinstimmung in dem, was gut und recht ist, begründet.*” Traduzco aquí *Übereinstimmung* por ‘concordancia’, aunque no hay que olvidar que, como en el caso de *Einstimmen*, lo que está subyaciendo a la palabra es el acuerdo logrado por la unión de las voces. Cfr. *supra* nota 795.

<sup>1156</sup> “Grenzen der Sprache” (1985), GW 8, 354 (AP, 138): “*daß Sprache sich im Miteinander bildet, sofern sich da Verständigung entwickelt, durch die man zu Übereinkünften kommen kann.*”

<sup>1157</sup> *Ibíd.*

<sup>1158</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 409 (MR, 84 s.).

<sup>1159</sup> GW 1, 450 (VM, 535).

<sup>1160</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 413 (MR, 88).



*Miteinander* y, en esta medida, implica siempre un comportamiento con otro. Este comportamiento no consiste en la mera aplicación de una regla dada, sino que supone una comunidad de valores, una comunidad de vida, el acuerdo sobre el que siempre ya estamos. Así, si el lenguaje es ritual lo es, precisamente, porque, al hablar, estamos siempre introducidos en un ensamblaje de acción (*Handlungsgefüge*): porque los vocablos del lenguaje están siempre introducidos en un diálogo y, por ello, en un intento de entendimiento, las palabras no son meras portadoras de significado, sino que su sentido se define por el uso que se hace de ellas. El ejemplo que pone a este respecto Gadamer es elocuente: si en Alemania un camarero se acerca a servir vino y se le dice “gracias”, el camarero entenderá que lo que estás diciendo es “no, gracias”. Sin embargo, en América el camarero servirá un poco más de vino. Si esto es así es porque, en ocasiones, el significado no está de acuerdo con el uso que se hace del lenguaje, con el modo como acostumbra a ser usado, aunque es en su realización efectiva donde realmente tiene su lugar el lenguaje. Es una experiencia que todos hacemos cuando aprendemos una lengua extranjera: no todas las palabras que en apariencia significan lo mismo pueden ser usadas en el mismo contexto. Y en esto se acerca al rito: hablar no significa hacer uso de vocablos, sino una acción por medio de la cual buscamos el entendimiento con el otro y ello sólo se logra por un uso correcto que es aceptado por todos los que hablan un mismo lenguaje. Por eso dirá Gadamer que “la comunidad lingüística configura la vida común”<sup>1161</sup> y que “en el uso del mismo lenguaje se forma la comunidad del mundo”<sup>1162</sup>.

Esta conclusión parecería entrar en contradicción con la afirmación de *Verdad y método* según la cual es la comunidad de un mundo el presupuesto para el lenguaje. Sin embargo, esta contradicción se disuelve si comprendemos adecuadamente lo que está tratando de decir aquí Gadamer en relación no sólo con la estructura expositiva del lenguaje (en el lenguaje el mundo accede a su presentación), sino también con las afirmaciones realizadas a propósito de la *synthéke* del *Peri hermeneias* y su relación con la *Política*: es el acuerdo sobre lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente, ese acuerdo nunca expreso, pero en el que siempre ya estamos, aquello a lo que nos da acceso el lenguaje. En este sentido, aunque es cierto que la comunidad del mundo es el presupuesto para el lenguaje, también es cierto que esa comunidad se forma en el lenguaje, porque es a través del crecimiento en el lenguaje como adquirimos ese sentido para lo correcto. Y es que, según vimos, el lenguaje no es una mera forma, sino que implica la adquisición de un mundo ya interpretado. En este sentido, hacer uso del lenguaje es ya un comportamiento común.

Y, sin embargo, hay algo que distancia lo ritual de lo lingüístico. Y esto que los separa tiene precisamente que ver con la distinción entre el *Mitsamt* y el *Miteinander*, que, según vimos, se daban uno-en-el-otro en el ser humano. Y es que, como tratará de

---

<sup>1161</sup> *Ibíd.*, 414 (MR, 90): “*Daran wird anschaulich, wie Sprachgemeinschaft gemeinsames Lebens gestaltet.*”

<sup>1162</sup> *Ibíd.*, 412 (MR, 88): “*im Gebrauch der gleichen Sprache bildet sich die Gemeinsamkeit der Welt.*”

argumentar Gadamer, aunque tanto el ritual como el lenguaje refieran a una esfera comunitaria, el ritual se acerca más al estar-con que a una verdadera comunidad con otros. Así, se puede ver en que el ritual es siempre un comportamiento conjunto (*Gesamtverhalten*)<sup>1163</sup>. De hecho, hablamos de rituales fundamentalmente en la esfera religiosa y en la profana. En ambos casos, se trata de una acción conjunta. En la esfera religiosa, por ejemplo, cuando un sacerdote oficia una ceremonia, a pesar de que parece que es él el que lleva a cabo las acciones, siempre las mismas, repetidas en un mismo orden, sin embargo, no podemos decir que haya una acción individual, porque los que están ahí (como ya hemos tenido ocasión de discutir a propósito de la fiesta), no están meramente presentes, sino que participan de ella. En este sentido, también el que asiste al oficio forma parte de la acción, de manera que es el silencio sublime, como también vimos, una de las formas más elevadas de participación. Y lo mismo ocurre en la esfera profana, por ejemplo, cuando un juez dicta sentencia o cuando se promulga una ley: también el silencio con el que se acoge la promulgación forma parte de la propia acción que cambia el estado de cosas. Sin embargo, en ningún caso hay un verdadero *Miteinander*<sup>1164</sup>. De hecho, dirá Gadamer, todo comportamiento ritual se soporta en el carácter de conjunto (*Gesamtheit*) de los congregados y sus representantes, que se empeñan en el mantenimiento de los usos<sup>1165</sup>, es decir, que no se soporta sobre una auténtica comunidad con otros, sino en que todos participan de una misma acción, realizan una misma acción, una acción conjunta, en muchos casos, sin recordar siquiera lo que se celebra.

En este sentido, actuar conjuntamente no es un auténtico *Miteinander*. El verdadero *Miteinander* se forma en la verdadera vida del lenguaje, es decir, en el diálogo<sup>1166</sup>. Aquí vuelve a repetirse la misma aparente contradicción que a propósito del mundo, puesto que el lenguaje es siempre en *Miteinander* y, al mismo tiempo, el *Miteinander* se forma en el lenguaje. Sin embargo, esta aparente contradicción también queda resuelta, si entendemos que sólo hay lenguaje cuando hay un verdadero ser-uno-con-otro, cuando hay una verdadera comunidad y que esta comunidad no es algo dado, sino algo que se forma, precisamente, en el diálogo vivo. Desde aquí puede comprenderse qué es lo que entiende Gadamer por el auténtico *Miteinander*: no consiste en la concatenación de monólogos, sino en el intercambio constante de *Wort* y *Antwort*, palabra y respuesta, cuya pretensión es, en última instancia, alcanzar el acuerdo, es decir, encontrar un lenguaje común. Esta era la conclusión a la que se llegaba al final de la segunda parte de *Verdad y método*, que da cumplimiento a la lógica de la pregunta y la respuesta: el entendimiento sobre la cosa que tiene lugar en el diálogo presupone un lenguaje común que tiene que ser elaborado en el diálogo mismo. La elaboración de ese lenguaje, decían

---

<sup>1163</sup> *Ibíd.*, 414 (MR, 91).

<sup>1164</sup> *Ibíd.*, 415 (MR, 92.).

<sup>1165</sup> *Ibíd.* Me distancio aquí de la traducción de *Gesamtheit* por 'totalidad' ofrecida por la versión castellana, puesto que, aunque es un significado posible de la palabra, sin embargo, la insistencia gadameriana en distinguir el mero conjunto (*Gesamt*) de la auténtica comunidad (*Miteinander*) sugiere aquí que se trata más bien de aquello que hace conjunto a un conjunto.

<sup>1166</sup> *Ibíd.*, 416 (MR, 94).

las últimas líneas de esa segunda parte, no supone un proceso de ajustamiento de herramientas o de adecuación o acoplamiento entre los compañeros del diálogo. Lo que ocurre es, más bien, que, “en el diálogo logrado, ambos se meten bajo la verdad de la cosa, que los une en una nueva comunidad”, de tal manera que el entendimiento alcanzado en el diálogo no consiste en una imposición del punto de vista, sino que es “una transformación hacia lo común, en el que uno no permanece siendo lo que era.”<sup>1167</sup> Por eso también dirá en otro lugar que la verdadera comunicación es “la participación en el mundo común, en el que uno se comprende” (*Teilhabe an der gemeinsame Welt, in der man sich versteht*)<sup>1168</sup>.

Todo ello le llevará a Gadamer a afirmar que el verdadero diálogo “es un *Miteinander* vivo, en el que se unen el uno y el otro.”<sup>1169</sup> En el diálogo tiene lugar la verdadera comunidad, de manera que la comunidad, como presupuesto, no mienta nada anterior al diálogo mismo, sino aquello que está exigido en todo diálogo. Así, el lenguaje, en tanto que estructura expositivo-dialógica, presupone una comunidad de los hablantes, no como algo dado, sino como una exigencia en su modo de participación. En este sentido, en un verdadero diálogo, que es lo único que puede dar lugar a una auténtica comunidad, a un auténtico ser-uno-con-otro y no sólo a un mero estar-juntos, los participantes son auténticos compañeros. Así, el verdadero diálogo, en tanto que *Miteinander* vivo, sólo puede ser pensado adecuadamente bajo el concepto fundamental de *Partnerschaft*, es decir, de ese tipo de comunidad que se establece entre auténticos compañeros que se embarcan en una vida en común, en un destino en común<sup>1170</sup>. Esta es la palabra, por ejemplo, que se usa en alemán para señalar la vida común de un matrimonio o de una pareja de hecho, pero también la utilizada para señalar el hermanamiento entre dos ciudades. Por eso dice Gadamer que este concepto fundamental recuerda al concepto griego de *methéxis*, puesto que indica que “el *Miteinander* no consiste en el estar-partido de las partes, sino en la comunidad de

---

<sup>1167</sup> GW 1, 384 (VM, 457 s.): “vielmehr geraten sie beide im gelingenden Gespräch unter die Wahrheit der Sache, die sie zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet. Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.” Cfr. “Über das Lesen von Bauten und Bildern” (1979), GW 8, 338 (EH, 264): “En el análisis de la estructura del diálogo se muestra cómo surge un lenguaje común, transformándose los hablantes y encontrando algo común.” (“In der Analyse der Struktur des Gespräches zeigt sich, wie eine gemeinsame Sprache entsteht, indem sich die Sprecher verwandeln und ein Gemeinsames finden.”).

<sup>1168</sup> “Über das Lesen von Bauten und Bildern” (1979), GW 8, 338 (EH, 264). La traducción que ofrece aquí Antonio Gómez Ramos es errada puesto que vuelca *Teilhabe an der gemeinsamen Welt, in der man sich versteht* como “participación común en el mundo del entenderse (*Verständigung*)”. Aparte de que la palabra *Verständigung* no aparece en el texto de Gadamer, lo común aquí no es la participación, sino el mundo.

<sup>1169</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 433 (MR, 122): “Das wahre Gespräch ist ein gelebtes Miteinander, in dem sich einer und ein anderer vereinigen.”

<sup>1170</sup> En este sentido me alejo de la traducción ofrecida por la edición castellana que lo vuelca por ‘colaboración’, puesto que no se trata simplemente de un laborar en común para la consecución de un objetivo, sino de un modo de compartir con el otro un mismo destino.

participar y tomar parte”<sup>1171</sup>. Y este modo de participación común no es lo que caracteriza simplemente al intercambio concreto de la pregunta y la respuesta, sino que este modo de participación común se encuentra en “la constitución lingüística universal de la vida humana” (*in der allgemeinen sprachlichen Verfaßtheit des menschlichen Lebens*).

¿Cómo es posible entonces este modo de participación que hace del diálogo, en tanto que estructura lingüística universal, un verdadero *Miteinander*? La participación en tanto que *Partnerschaft* es posible porque todo diálogo tiene a su base una búsqueda común: “una firme mirada puesta en lo verdaderamente común, a lo que se pertenece y que buscamos mantener”<sup>1172</sup>. Y con ello, con esta base para todo diálogo, se vuelve a poner de manifiesto la cercanía entre el lenguaje y el ritual, puesto que lo que se encuentra a la base de todo diálogo, en tanto que constitución universal de la vida humana, es el mirar constante hacia lo correcto. Por ello dirá Gadamer que, aunque esta mirada no sea nada que realmente quede exteriorizado y puesto de manifiesto en el diálogo, es en el fondo lo que guía toda realización efectiva del lenguaje, como lo hace la idea platónica y, en concreto, la idea de bien<sup>1173</sup>. Como mantenemos los usos y costumbres en los rituales, así también buscamos mantener (*einzuhalten*) lo verdaderamente común a lo que pertenecemos. Y que eso común sea como la idea de bien en Platón quiere decir que lo que está a la base de la lingüisticidad humana y, por tanto, de la racionalidad, es la consecución de lo correcto, en un sentido moral y ontológico. Por eso, si la lingüisticidad humana define nuestra racionalidad, y esta es una demanda del giro hermenéutico (*ein Anliegen der hermeneutischen Wende*)<sup>1174</sup>, y la lingüisticidad se incardina en una búsqueda común de lo correcto, entonces la propia racionalidad humana no tiene una dimensión predominantemente teórica, sino que hay en ella un “uno-en-el-otro (*Ineinander*) de *ethos* y *lógos*”. Esta es la relación que articula, según Gadamer, el razonamiento ético de Aristóteles, así como la pregunta socrática por el bien, por cuanto que todo razonamiento moral tiene que vérselas siempre con la condicionalidad de todo ser humano<sup>1175</sup>, en la medida en que toda ética tiene como tarea justificar “el todo de la realidad social vivida en el derecho y las costumbres, es decir, en el *ethos* (*ἔθος* y *ἦθος*)”<sup>1176</sup>. En este sentido, puede afirmar Gadamer que la racionalidad humana introduce, por una parte, conceptos comunes (*lógos*), en el sentido aristotélico ya señalado, pero también costumbres a partir de las cuales se define lo correcto en una cultura determinada: el *ethos*, el ser-formado

<sup>1171</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 434 (MR, 124): “das *Miteinander* besteht nicht im Geteiltsein der Parteien, sondern in der Gemeinsamkeit von Teilnahme und Anteilnahme”.

<sup>1172</sup> *Ibíd.*, 434 s. (MR, 125): “ein fester Hinblick auf das wahrhaft Gemeinsame, dem man angehört und den wir einzuhalten suchen”.

<sup>1173</sup> *Ibíd.*, 435 (MR, 125).

<sup>1174</sup> *Ibíd.*, 436 (MR, 128).

<sup>1175</sup> “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik” (1963), GW 4, 188 (ANT, 131). Véase también “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978), GW 2, 315 (VM 2, 306), “Aristoteles und die imperativische Ethik” (1989), GW 7, 381 y “Die sokratische Frage und Aristoteles” (1990), GW 7, 375.

<sup>1176</sup> “Wertethik und praktische Philosophie” (1982), GW 4, 214: “das Ganze der in Recht und Sitte, d.h. im *Ethos* (*ἔθος* y *ἦθος*) gelebten gesellschaftlichen Wirklichkeit”.

socialmente (*das gesellschaftliche Geformtsein*)<sup>1177</sup>, el hábito nacido de la educación y las costumbres, que constituye una “lenta acuñación de la orientación vital que ya está en marcha antes del despertar a la comunicación lingüística y que se despliega enteramente en el crecimiento en la comunidad lingüística.”<sup>1178</sup> Por eso dice Gadamer que es ese lado racional-normativo de la lingüisticidad humana lo que él trata de poner de relieve con el concepto de ritual<sup>1179</sup>, ofreciendo con ello un concepto de razón y, por lo tanto, de ser, diferente del griego.

Así, si la noción griega de ser como presencia exige la racionalidad divina, el *nous*, como “la claridad en la que se encuentra eso que es y se muestra”<sup>1180</sup>, el intelecto humano es de carácter completamente distinto, pues para el ser humano no es posible un permanente estado vigilante (*ständige Wachheit*)<sup>1181</sup>, un continuo mirar, no le es propia la omnipresencia divina porque se encuentra en un permanente estado de oscurecimiento en el que cae cada día en el sueño y en el que caerá finalmente con la muerte. Y, sin embargo, la existencia humana se despliega con cada nuevo amanecer entre el “buenos días” y “buenas noches”, es decir, en el “*Miteinander* de lenguaje y ritual”<sup>1182</sup>. Nuestra existencia finita, nuestro hablar y actuar, se despliega pues en el *Miteinander*, que es la base de lo correcto, como recordábamos a propósito de Aristóteles. Por eso dice Gadamer que ese nuestro entero hablar y actuar que se despliega entre el “buenos días” y el “buenas noches” tiene la pretensión de alcanzar lo “correcto”, aunque, como veíamos, eso correcto no sea nada exteriorizado de manera expresa: buscamos un comportamiento correcto, el juicio correcto, la palabra correcta, dar el consejo correcto, leer correctamente un texto. Aquí correcto no mienta la concordancia con una regla prescrita, sino “la aplicación correcta de reglas” (*die richtige Anwendung von Regeln*): no se alcanza lo correcto por actuar (o hablar) siguiendo la regla, sino, como veíamos a propósito de la recuperación gadameriana del concepto aristotélico de *phrónesis*, se trata de alcanzar lo correcto en cada nueva situación, es decir, se trata de la en cada caso concreta aparición de lo correcto. Y esta aparición concreta de lo que correcto se realiza siempre en la forma de la palabra y la

<sup>1177</sup> “Die griechische Philosophie und das moderne Denken” (1978), GW 6, 6 (ANT, 259).

<sup>1178</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 437 (MR, 129): “*Aber die normative Kraft der praktischen Vernunft ist nicht die der Stärke der Argumente, sondern verdankt sich eher langsamer Prägung der Lebensrichtung, die schon vor dem Erwachen zu sprachlicher Kommunikation im Gange ist und sich im Hineinwachsen in die sprachliche Gemeinschaft vollends entfaltet.*”

Hay un error en la traducción castellana, pues vuelca *die schon vor dem Erwachen zu sprachlicher Kommunikation im Gange ist* por “que está ya actuando antes de la pubertad en dirección a la comunicación lingüística”, cambiando con ello por completo el sentido del pasaje.

<sup>1179</sup> *Ibíd.*, 438 (MR, 130).

<sup>1180</sup> *Ibíd.*, 439 (MR, 132): “*die Helle, in der das steht, was ist und sich zeigt*”.

<sup>1181</sup> Cfr. *supra* nota 904.

<sup>1182</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 439 (MR, 132). La traducción española vuelca aquí *Miteinander* por ‘entrelazamiento’, pasando con ello por alto el significado que el término ha ido tomando a lo largo del artículo, como el tipo de comunidad que caracteriza al ser humano frente a los animales y, por lo tanto, desvirtuando el sentido de la afirmación.

imagen. Por eso dirá Gadamer que todo ello es “entregarse a la palabra y la imagen” (*Aufgehen in Wort und Bild*)<sup>1183</sup>.

Con esta afirmación, el final del artículo remite a las reflexiones del artículo inmediatamente anterior, las del ya citado escrito de 1991 “Palabra e imagen - >tan verdadero, tan siendo<”, en el que Gadamer extraía el rendimiento ontológico de la palabra y la imagen, que, según hemos visto, detentan la misma estructura expositiva, a través de la noción de *alétheia*. Hay pues una relación, sólo sugerida aquí, entre la búsqueda de lo correcto supuesta en el *Miteinander* y la aparición de la palabra y la imagen. Nuestra existencia, podríamos decir, que busca lo correcto, se entrega permanentemente a la palabra y la imagen, y esto significa que en la palabra y la imagen se manifiesta lo correcto, es decir, aquello que se encuentra a la base de toda nuestra existencia, lo que está siempre presupuesto. Que esto es así queda confirmado por el rendimiento ontológico de palabra e imagen, tal y como veíamos a propósito de la noción de verdad. Según vimos<sup>1184</sup>, la verdad no es una propiedad de las proposiciones, sino una noción ontológica: *alétheia* no mienta simplemente el des-ocultamiento de lo que es, sino la manifestabilidad del ser. De este modo, si toda nuestra existencia, entre el “buenos días” y “buenas noches”, acontece en la forma no expresa de la búsqueda de lo correcto, y esto implica la entrega a la palabra y la imagen, eso significa que en la palabra y en la imagen se manifiesta el ser. Por eso esta entrega a la palabra y la imagen es “la verdad realizativa del *Miteinander* corporalizado, en el que dirige su vida el universo del lenguaje”<sup>1185</sup>. ¿Qué quiere decir esta afirmación? En su entrevista con Carsten Dutt, Gadamer afirma que él investigó la noción de *Vollzugswahrheit* en los dos últimos escritos del tomo octavo de sus *Gesammelte Werke*, es decir, tanto en el escrito de 1992 que ahora nos ocupa como en el ya citado escrito de 1991<sup>1186</sup>. Esta indicación permite entender las afirmaciones acerca del ritual y de lo correcto a la luz del artículo de 1991, es decir, de la *alétheia* como rendimiento ontológico de palabra e imagen. Y es que, efectivamente, en dicho artículo Gadamer explora el significado de la verdad de la obra de arte como una verdad *im Vollzug*, en realización<sup>1187</sup>. Lo que allí se sostiene es, precisamente, lo que nosotros ya hemos estudiado a propósito del rendimiento ontológico de la noción de *Darstellung*: decir que la obra de arte es en realización es otra manera de decir que no hay distinción entre la obra y su interpretación, porque la

---

<sup>1183</sup> Ibid., 439 (MR, 133).

<sup>1184</sup> Cfr. I.3.

<sup>1185</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 440 (MR, 133): “*die Vollzugswahrheit des leibhaften Miteinander, in dem das Universum der Sprache sein Leben führt*”.

<sup>1186</sup> C. Dutt (ed.), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch: Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*, ed. cit., p. 63 (trad. cit., p. 90).

<sup>1187</sup> Traduzco aquí la palabra *Vollzug* como ‘realización’, en lugar que como ‘ejecución’, como propone Antonio Gómez Ramos, por ejemplo, por considerar que en la palabra ‘ejecución’, aunque se recoge el sentido de lo expuesto con respecto a la obra de arte, se pierde la relación con la *enérgeia* aristotélica, que es lo que está pretendiendo recoger Gadamer. La palabra ‘realización’, sin embargo, permite entender que se trata del modo de ser de algo que ha superado su potencialidad y, por lo tanto, que está acabado, que es perfecto (*vollendet*), que ha alcanzado su propio fin, como refiere el propio Gadamer a propósito de la obra de arte: “tiene en la realización su ser perfecto (*τέλος ἔχει*).” (“*Es hat im Vollzug sein vollendetes Sein (τέλος ἔχει)*.”) Cfr. “Wort und Bild - >so wahr, so seiend<” (1991), GW 8, 390 (EH, 297).

obra arte no es nada con independencia de su ser comprendida. El espectador, el lector, forman parte de la propia obra de arte. La obra de arte no es nada con independencia de su realización efectiva, de su lectura, de su comprensión, de su ser llenada (según veíamos a propósito de la escalera por la que cae Smerdiakov) por parte del espectador. Sólo que allí esta dimensión de la *Darstellung* enlaza con la noción de *enérgeia* aristotélica, recogida por el término *Vollzug*. Así era, en efecto, como Heidegger proponía traducir el término aristotélico, tal y como recuerda Gadamer, señalando que decir que algo es *enérgeia* significa que hay determinadas cosas que sólo son por cuanto que son realizadas y no cuando se las hace objeto<sup>1188</sup>. Si esto es así, entonces decir que el arte es en realización<sup>1189</sup> significa que la obra de arte resiste la objetualización, es decir, que en ella no encuentra su verdad<sup>1190</sup>. Pero hay otra característica de la *enérgeia* que da acceso a otro momento del arte, y es que toda *enérgeia* rechaza el movimiento, puesto que todo movimiento es sin fin (*ἀτελής*), y, en esta misma medida, rechaza la temporalidad de la sucesión y exige la estructura temporal del demorar (*Verweilen*): porque lo que hay ahí es un todo no objetivable en el que uno no puede sino participar (como hemos visto a propósito de la estructura de la fiesta), un todo “al que uno se entrega” (*»in dem man aufgeht«*)<sup>1191</sup>. Con ello, se subraya de nuevo la estructura dialógica de toda presentación, según hemos visto, que es la que define la manifestabilidad del ser. De este modo aquí “lo correcto” que se manifiesta en la palabra y la imagen, en todas las formas del ritual y del lenguaje, hace referencia al ser. Por eso Gadamer hablará en estos años noventa de “verdad realizativa” (*Vollzugswahrheit*): porque la manifestación del ser sólo es posible en la realización, es decir, en el acontecer de palabra e imagen que sólo son por cuanto que se participa de ellas. Y si el concepto de realización compete no sólo a palabra e imagen, sino también al ritual, pues, como recordaba Gadamer en su entrevista con Grondin, el ritual no es un comportamiento automatizado, sino que “se realiza” (*wird vollzogen*)<sup>1192</sup>, dada la cercanía entre ritual y lenguaje, entonces la *alétheia* remite a la manifestabilidad del ser en tanto que manifestación del bien. Por eso, el resultado de todo encuentro con el arte y de todo diálogo es el mismo: “así es” (*»so ist es«*), “así es correcto” (*»so ist richtig«*)<sup>1193</sup>. Y, por ello, cuando Gadamer afirma que toda la existencia humana, soportada sobre una búsqueda continua de lo correcto, supone una entrega a la palabra y la imagen, está

<sup>1188</sup> “Nietzsche und die Metaphysik” (1999), *Hermeneutische Entwürfe*, 138 s. (AH, 174).

<sup>1189</sup> “Wort und Bild - >so wahr, so seiend<” (1991), GW 8, 391 (EH, 299).

<sup>1190</sup> *Ibíd.*, 394 (EH, 302).

<sup>1191</sup> *Ibíd.*, 387 (EH, 294). La última expresión aparece entrecomillada en el original.

<sup>1192</sup> “Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk” (1996), en *Gadamer Lesebuch*, 293 (ANT, 370). Por eso no podemos estar totalmente de acuerdo con la afirmación de Grondin de que el concepto de ritual sustituiría al de tradición (J. Grondin, “Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the Theme of Immemorial in His Later Works”, ed. cit., p. 56), pues, aunque es cierto que, como la tradición, se sustenta en el *ethos* y está referido a cada cultura, sin embargo, el concepto de ritual, en su cercanía a la noción de lenguaje, insiste en la dimensión de realización, mientras que la noción de tradición refiere, más bien, al contenido transmitido.

<sup>1193</sup> “Wort und Bild - >so wahr, so seiend<” (1991), GW 8, 375, 386 (EH, 281, 293). Ambas expresiones aparecen entrecomilladas en el original.

remitiendo a la posibilidad de la manifestación del ser al margen del horizonte onto-teológico de la metafísica.

Sin embargo, el final del artículo sobre el ritual añade un aspecto que no aparece estudiado con anterioridad: la entrega a la palabra y la imagen es verdad realizativa del *Miteinander* corporalizado. ¿Cómo entender el genitivo? Si lo entendemos como genitivo subjetivo, entonces eso querrá decir que la verdad realizativa que son palabra e imagen, por cuanto que su manifestación se produce sólo en cada realización, se sustenta en la comunidad corporalizada, de manera que la comunidad se torna el presupuesto de toda manifestabilidad. Si lo entendemos como genitivo objetivo, entonces eso querrá decir que palabra e imagen son el lugar donde acontece y se manifiesta el *Miteinander*, el lugar donde se realiza. Y en este caso acontece del mismo modo que en el caso de las aparentes contradicciones acerca de la anterioridad del mundo común y del lenguaje y, por lo tanto, acerca del tipo de presupuesto que está aquí en juego. El genitivo sólo puede ser comprendido adecuadamente si aceptamos los dos sentidos, porque, en efecto, el *Miteinander* es lo que soporta la manifestabilidad, la verdad realizativa, y, al mismo tiempo, el *Miteinander* se vuelve accesible en la palabra y la imagen: el mundo común fundamenta el lenguaje común y el lenguaje común es el fundamento del mundo común. De manera que la comunidad, la auténtica comunidad formada en el diálogo, es el supuesto implícito de todo el rendimiento ontológico de la *Darstellung*: porque, frente al Dios, que es pura *enérgeia*, y que es capaz de una contemplación permanente, el ser se manifiesta al ser humano en el horizonte del lenguaje que, siendo diálogo, se construye sólo en comunidad con otros, en cada nueva realización, en cada nuevo diálogo. Ello implica una mirada furtiva al ser y, por eso, tiene sentido la cita de Heráclito con la que Gadamer acaba su artículo, dando con ello cumplimiento al octavo tomo de sus *Gesammelte Werke*: “El hombre, en la noche silenciosa, se enciende luz – a sí mismo”.<sup>1194</sup> Nosotros, que somos diálogo, somos por ello, frente al Dios, en comunidad con otros y, en medio de la oscuridad, del oscurecimiento en el que cae siempre de nuevo nuestra existencia, encendemos una luz. Y a esta comunidad que posibilita la luz es a lo que Gadamer, en otros escritos, retornando de nuevo a los griegos, dará el nombre de amistad.

## **2. Diálogo y solidaridad: la recuperación gadameriana del concepto griego de amistad**

La noción griega de amistad es una de las nociones que recorre el pensamiento gadameriano desde sus inicios, aunque es, sin duda, uno de esos conceptos que no reciben la atención merecida en los estudios sobre Gadamer<sup>1195</sup>. Que es una noción que

---

<sup>1194</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 440 (MR, 133). La cita de Heráclito pertenece al comienzo del fragmento 26: *ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτοῦ...*

<sup>1195</sup> Además del estudio de Michael Hofer *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Apel, Gadamer und Schleiermacher*, Múnich, Fink, 1998 y de su artículo “Verstehen und Anerkennen. Zum Stellenwert der Freundschaft bei Hans-Georg Gadamer”, *Existencia* XII (2002), pp. 87-



recorre su pensamiento se confirma en el hecho de que fue precisamente esta noción con la que comenzó su actividad docente y en el hecho de que, todavía muchos años después de ese comienzo, retornará a ella tanto para el estudio de la filosofía práctica griega como para la realización de una actualización del pensamiento griego en el pensamiento moderno y, en concreto, como clave interpretativa para buscar una solución a los problemas sociales de nuestro tiempo. Así, la lección inaugural, con la que se habilitó oficialmente como docente universitario, dictada en Marburgo en 1929, y que llevaba el título de “El papel de la amistad en la ética filosófica” será reelaborada y publicada en 1985, según declara él mismo, bajo el título “Amistad y autoconocimiento. Hacia el papel de la amistad en la ética griega”<sup>1196</sup>. Que Gadamer llevara a cabo esta reelaboración de la lección de 1929 mucho después del final de su vida académica no puede significar sino que todavía 56 años después (muchos años, sin duda, para un recorrido intelectual) le seguía pareciendo vinculante lo que allí se decía. Y lo que tiene de vinculante está relacionado, como decimos, con el papel que le otorgará como clave para dar solución a los problemas de nuestro tiempo: los del final del siglo XX, los de una acuciante globalización y los problemas éticos de ella derivados. Y es que la noción griega de amistad refiere, en última instancia, a una auténtica comunidad, que es la única que puede hacer viable una humanidad futura. Sólo que en la actualización que hace Gadamer de la noción de amistad le da a esta el nombre, más adecuado a la sociedad moderna, de solidaridad y le otorga así el papel de fundamento y presupuesto de todo diálogo: la solidaridad es esa comunidad desde la que pueden tomarse decisiones comunes en la vida moral, social y política, el presupuesto sobre el que puede descansar la vida del Estado (tanto el antiguo como el moderno), aquello que hace posible la vida en común<sup>1197</sup>. En este sentido, dado el papel que la noción de amistad juega en la ética griega, tal y como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la extensión que Aristóteles le dedica en sus escritos éticos, puede entenderse por qué Gadamer destaca como uno de los elementos más significativos para la actualidad de la filosofía griega, como uno de los temas por los que el pensamiento griego puede indicar el camino adecuado al pensamiento moderno, precisamente la intelección de la ética como una ética política, de tal manera que la acción correcta no se contempla desde la acción individual, sino que sólo puede ser comprendida a la luz del todo de la realidad

---

102, podemos mencionar entre los estudios acerca de la noción de amistad en Gadamer el escrito de Pavlos Kontos “L’impasse de l’intersubjectivité chez Gadamer ou l’appropriation inadéquate de la *philia* aristotélicienne”, en J.-C. Gens, P. Kontos y P. Rodrigo (eds.), *Gadamer et les Grecs*, París, Vrin, 2005, pp. 53-70, así como el artículo de Georgia Warnke “Solidarity and Tradition in Gadamer’s Hermeneutics”, *History and Theory*, 51/4 (2012), pp. 6-22 y el de David Vessey “Gadamer’s Account of Friendship as an Alternative to an Account of Intersubjectivity”, *Philosophy Today*, 49/5 (2005), pp. 61-67.

<sup>1196</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik” (1985), GW 7, 396-398. En este escrito, Gadamer refiere erróneamente la fecha de la lección inaugural, datándola en 1928. Sin embargo, él mismo refiere en otro lugar (“Wertethik und praktische Philosophie” (1982), GW 4, 214, nota 14) que la lección tuvo lugar en 1929. Así lo confirma, en efecto, Jean Grondin, datándola el 23 de febrero de 1929. Cfr. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, ed. cit., p. 166 (trad. cit., p. 194).

<sup>1197</sup> “»Bürger zwei Welten«” (1985), GW 10, 235 s. (HE, 115).

social. Así lo destaca en el artículo de 1972 “El significado actual de la filosofía griega”<sup>1198</sup> en relación a la noción griega de amistad. Por todo ello, al recorrer la concepción griega de la amistad, siguiendo la comprensión gadameriana de la misma, podremos entender en qué consiste la comunidad que se encuentra como presupuesto de todo verdadero diálogo y, por tanto, como presupuesto de todo lenguaje, lo cual nos permitirá entender en toda su extensión la significatividad de la dimensión política del hombre para la constitución del lenguaje como suelo matricial de la manifestabilidad del ser.

Para ello, nos volveremos precisamente al artículo de 1985, que recoge las cuestiones fundamentales de la lección inaugural de 1929. Allí, Gadamer declara que hubo dos motivos que le llevaron a dedicar a la amistad su *Antrittsvorlesung*: por una parte, la denuncia heideggeriana de que todavía no pensamos a los griegos de un modo suficientemente griego<sup>1199</sup>; por otra parte, la crítica al idealismo de cuño neokantiano y a su noción de conciencia. Y ello como consecuencia de la sacudida que supuso la Primera Guerra Mundial para la confianza en el progreso y para la búsqueda de una nueva comunidad humana<sup>1200</sup>. En este sentido, la vuelta a la filosofía práctica griega, en cuanto tiene como un momento necesario la amistad, se convierte para él en “paradigma de una crítica al pensamiento de la subjetividad”<sup>1201</sup>. Para comprender la extensión de esta crítica a la subjetividad y apuntar en la dirección de la comunidad, que hace posible otra manera de entender el ser, Gadamer centra su estudio de la amistad en tres cuestiones, a las que va a dar respuesta, según declara expresamente, a partir de Platón (sobre todo a partir del *Lisis*, pero también de la *República*) y a partir de los tres tratados aristotélicos: *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo* y *Magna Moralia*.

La primera cuestión a la que trata de dar respuesta es la delimitación del significado que tiene para la esencia de la amistad la distinción de los tipos de amistad, que Aristóteles clasifica en tres: la amistad por placer (*ἡδύ*), la amistad por utilidad (*χρήσιμον*) y la amistad por la excelencia (*κατ’ ἀρετήν*)<sup>1202</sup>. En la *Ética a Eudemo* aparece de un modo específico, según recuerda Gadamer, aunque es rastreable también en el tratamiento que realiza de ellas en la *Ética a Nicómaco*, cuál es la relación entre ellas: la analogía. Los diferentes tipos de amistad no son especies de un mismo género ni tampoco son términos que se utilicen de modo unívoco ni tampoco equívocamente, sino que les conviene el mismo tipo de predicación que a lo “medicinal”: que no se predica del mismo modo del cuerpo, que del alma, que del instrumento o la obra, y que,

<sup>1198</sup> “Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie” (1972), *Hermeneutische Entwürfe*, 107-111 (AH, 137).

<sup>1199</sup> Acerca de la expresión heideggeriana, véase nota 21. Puesto que, según refiere Gadamer, la expresión la utilizó Heidegger en una carta que le envió ya en su madurez, parece que, aplicada a la lección inaugural de 1929, como uno de los impulsos que le llevó a tratar el tema de la amistad, sirve a Gadamer retrospectivamente para interpretar la vuelta heideggeriana a los griegos y lo que eso supuso para el impulso de su propio pensamiento.

<sup>1200</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 396.

<sup>1201</sup> *Ibid.*, 399.

<sup>1202</sup> Aristóteles, *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1236a 33; *Ética a Nicómaco*, VIII, 3.

sin embargo, hay en todos los modos de predicación algo que es semejante<sup>1203</sup>. El ejemplo y el modo como lo trata refiere, sin duda, como también recuerda Gadamer, a los ejemplos usados para definir los sentidos de *tò òn* en la *Metafísica*, donde para explicar que “lo que es se dice de muchas maneras”, apela a lo “sano”, que no siendo predicado del mismo modo de aquello que conserva la salud, que de lo que lo produce, que de lo que es signo de ella, y a lo “médico” en relación a la ciencia médica, que no siendo predicado del mismo modo de quien posee la ciencia, que de quien posee propiedades adecuadas a ella o de lo que es resultado de ella, sin embargo se predicán en relación a un único principio<sup>1204</sup>. Así ocurre también en relación con los distintos tipos de amistad que todas ellas son distintas y se predicán en relación a algo primero. Esto primero no es un universal, sino que es un tipo peculiar de amistad: la amistad por la excelencia es la amistad primera<sup>1205</sup>, que por ello recibe en la *Ética a Nicómaco* el nombre de amistad perfecta (*τελεία*)<sup>1206</sup>.

Este había sido, precisamente, en la bella lectura ofrecida por Gadamer, el resultado al que se llega siguiendo el camino ofrecido por el *Lisis* platónico, donde el intento por apresar la esencia de la amistad en diálogo con el bello Lisis, amado de Hipotales, y su joven amigo Menéxeno, se muestra la incapacidad de alcanzarla precisamente por la juventud de los interlocutores (como se muestra en las últimas líneas del diálogo, cuando, el final aparentemente aporético le lleva a Sócrates a afirmar que debiera volverse a hablar de ello con alguno de los mayores<sup>1207</sup>), que sólo pueden comprender lo que es la amistad desde lo que ellos practican: una amistad entre niños que no es sino una amistad que busca el placer y lo útil<sup>1208</sup>. Así se confirma en el modo como ambos dialogan con Sócrates y en la manera como el diálogo lleva a rechazar la definición propuesta por Sócrates, siguiendo a Homero y a Empédocles, de los amigos como los semejantes, identificados con los hombres, porque dos que son semejantes no pueden esperar nada útil el uno del otro<sup>1209</sup>. Cuando, después de rechazar que los amigos sean los opuestos, dado que los mayores opuestos serían el amigo y el enemigo<sup>1210</sup>, el diálogo lleva finalmente a la tercera posibilidad, que es la de que los amigos no sean ni los semejantes ni los opuestos, sino aquellos que ven en el otro algo que él mismo no es, pero que podría llegar a ser, es decir, un modelo. En este caso el amigo sería considerado sólo un medio, que podría ser desechado en el momento en el que uno supliera la falta. Sin embargo, el amigo no es un medio, sino que su compañía significa

<sup>1203</sup> Aristóteles, *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1236a 16 ss.

<sup>1204</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1002b 33 ss.

<sup>1205</sup> Aristóteles, *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1236a 20, 1236b 3, 1237a 10. Véase también *Ética a Nicómaco*, VIII, 4, 1157a 30.

<sup>1206</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 3, 1156b 7 y 4, 1156b 35.

<sup>1207</sup> Platón, *Lisis*, 223a.

<sup>1208</sup> También Aristóteles pensaba que la amistad de los jóvenes tiene principalmente como causa el placer, aunque también la utilidad cuando lo que buscan es la conveniencia. Cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 3 1156a 26 ss.

<sup>1209</sup> Platón, *Lisis*, 214a ss. Tanto esta definición como la siguiente se encuentran también recogidas por Aristóteles. Cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, I, 1155a 33 ss. y *Ética a Eudemo*, VII, 1, 1135a 5ss.

<sup>1210</sup> Platón, *Lisis*, 215c ss.

para uno mucho más que simplemente la satisfacción de una falta: “Donde hay amistad y amor hay, más bien, algo así como algo originariamente primero, un ser-querido incondicional, que precisamente por ello, porque es querido por su propio ser, está más allá de la entera cadena de lo que es querido sólo como un medio.”<sup>1211</sup>. De este modo interpreta Gadamer el *proton philon* del diálogo platónico<sup>1212</sup>: el amigo no es ningún medio, ni para alcanzar el placer ni para alcanzar algún bien por elevado que sea, sino algo bueno en un sentido completamente diferente.

Así pues, si Aristóteles afirma en la *Ética a Eudemo* que la amistad fundada en la excelencia, la amistad perfecta, es eso primero, entonces eso quiere decir que las otras formas de amistad, la amistad por placer y por utilidad, no son especies de un género, sino como modificaciones del sentido perfecto de la amistad, de tal manera que la amistad perfecta, la verdadera amistad, estaría de algún modo presente en los demás tipos de amistad<sup>1213</sup>, no de un modo perfecto, pero sí de tal manera que todavía es posible preguntar en ellos por la cuestión de la comunidad, porque lo que define a los tres tipos de amistad es la reciprocidad. Ello se confirma, precisamente, en que hay otros modos de relacionarse, como la benevolencia o la simpatía, que no pueden considerarse amistad, precisamente porque la amistad exige reciprocidad no desconocida, pues, en efecto, podrían dos individuos querer el bien mutuo sin saberlo y, por tanto, no ser amigos, de tal manera que los verdaderos amigos están conectados mutua y manifiestamente<sup>1214</sup>. Por eso dirá Gadamer que lo que hay de común en los tres tipos de amistad, aunque sólo en la amistad primera se da de un modo perfecto, es esa “auténtica «vinculación»” (*echte >Verbundenheit<*) que significa una vida en común (*Zusammenleben*)<sup>1215</sup>.

<sup>1211</sup> “Logos und Ergon im platonischen >Lysis<” (1972), GW 6, 182: “Wo Freundschaft und Liebe ist, da gibt es vielmehr so etwas wie ein ursprüngliches Erstes, ein unbedingtes Liebsein, das eben deswegen, weil es durch sein eigenes Sein lieb ist, über die ganze Kette dessen, das nur als Mittel lieb ist, hinaus ist.” Cfr. Platón, *Lisis*, 216c ss.

<sup>1212</sup> Platón, *Lisis*, 219c 5 y, 220e 1.

<sup>1213</sup> Así, dirá Aristóteles: “Como la gente llama amigos también a los que lo son por interés, como las ciudades (se considera, en efecto, que las alianzas entre ciudades se hacen por conveniencia), y a aquellos cuyo cariño obedece al placer, como los niños, quizá debemos llamarlos amigos también nosotros, y decir entonces que hay varias especies de amistad, y que de una manera primaria y principal lo es la de los buenos en cuanto buenos, y las demás lo son por semejanza, puesto que en la medida en que se da en ellos algo bueno y alguna semejanza son amigos; en efecto, es un bien para los que aman el placer. Pero estas dos especies de amistad no suelen darse juntas, ni suelen las mismas personas ser amigas a la vez por utilidad y por gusto, porque no suele combinarse lo accidental.” (*Ética a Nicómaco*, VIII, 4, 1157a 25-33, trad. María Araujo y Julián Marías).

<sup>1214</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 400. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 2 y 3. Asimismo se encuentra en el desarrollo de *Ética a Eudemo*, VII, 2. El reconocimiento de otros modos de relacionarse implica que existen diferentes tipos de comunidad, aunque la comunidad perfecta sea la de la amistad, que es la presupuesta en todo verdadero diálogo. En estos dos tipos de comunidades se fundamenta la distinción que establece López Aranguren entre la ética de la alteridad y la ética de la aliedad: “Bien la ética de la relación interpersonal de cada hombre con el *alter* o *alter ego*, con el otro hombre, persona moral como yo; o bien la relación impersonal, que fundamentalmente transcurre en el plano político-social, hoy cada vez más técnico-económico, pero que debe estar penetrada de sentido ético, de todos los otros hombres, y yo entre ellos, como un conjunto de *alii*. A lo primero lo llamaremos *ética de la alteridad*. A lo segundo, *ética de la aliedad*.” (*Ética y política*, Madrid, Orbis, 1985, p. 113).

<sup>1215</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 401.

De este modo, la comprensión de la verdadera amistad tendrá como finalidad, igual que en el *Lisis* platónico, poner de manifiesto en qué consiste esta verdadera comunidad. Y, sin embargo, la verdadera amistad no puede darse sin una condición previa, que es la que nos lleva a la segunda de las cuestiones a la que trata de dar respuesta Gadamer, a saber: en qué sentido es la *philautía*, el amor a sí mismo, el fundamento de la amistad. La primera cuestión a este respecto es si la reciprocidad, como rasgo esencial de la amistad, es posible en el amor de sí. Para contestar a esta pregunta hay que considerar que la cuestión del amor a sí mismo se plantea por primera vez en Platón a propósito de la cuestión de la unidad del alma, de manera que la cuestión de la *philautía*, aunque sea de suyo un término aristotélico, que se plantea en los tres tratados de Ética como fundamento de toda verdadera amistad, la planteó por primera vez Platón. Si esto es así, nos vemos llevados, no obstante, a plantearnos en qué medida puede haber heredado Aristóteles la problemática de Platón, por cuanto que es conocida la crítica que realizó el estagirita a la teoría de la partes del alma (*De anima*, III, 9), por cuanto que al alma le conviene la misma unidad que a todo lo que está vivo, de tal manera que cuando encontramos esta división en Aristóteles, como en la Ética, sólo se realiza analíticamente<sup>1216</sup>. Y es que el problema de la unidad de las partes del alma configura una crítica de Aristóteles a Platón que, según Gadamer, pasa sin embargo por el reconocimiento aristotélico de una idea platónica: la de la amistad consigo mismo, la del amor a sí mismo, reconocimiento que, a su vez, implicaría dejar atrás un viejo prejuicio todavía muy admitido, y sobre todo referido a *La República* y el *Fedro*, según el cual la doctrina platónica de la tripartición no intentaría sino fundamentar una psicología de las facultades del alma. Dejando atrás este prejuicio, alcanza Gadamer una interpretación según la cual la doctrina de la tripartición del alma y del Estado no sería en Platón sino el modo de presentar la problemática de la *autorrelacionalidad* (*Selbstbezüglichkeit*), de la manera en que algo se relaciona consigo mismo, interpretación que implicaría que sólo se puede hablar de *partes del alma* en un sentido muy restringido<sup>1217</sup>. Es en el modelo de la *pólis*, dividida en tres estamentos, donde se ve que de lo que se trata es de la unidad en la constitución del todo, pues una *pólis* sólo es lo que es cuando no está descompuesta por guerras civiles, sino cuando se constituye como un todo ordenado al que le conviene la virtud de la justicia. En este mismo sentido, el alma es lo que es cuando no se encuentra disgregada, sino cuando viene a converger consigo misma<sup>1218</sup>. De ahí que Platón dijera en la *Carta VII* que sólo puede haber amistad allí donde uno es amigo de sí mismo<sup>1219</sup>, lo cual no hace sino referirnos casi inmediatamente al concepto aristotélico de la *philautía*, de la

---

<sup>1216</sup> *Ibíd.*

<sup>1217</sup> “Vorgestalten der Reflexion” (1966), GW 6, 117.

<sup>1218</sup> *Ibíd.*, 117 s.

<sup>1219</sup> Así lo expone Platón a propósito de Dionisio: “le animábamos a que se interesara por hacerse otros amigos entre sus parientes y camaradas de su misma edad que estuvieran de acuerdo entre sí para la adquisición de la virtud, pero ante todo para que se pusiera de acuerdo consigo mismo, ya que tenía una enorme necesidad de ello.” (Platón, *Carta VII*, 332d, trad. Juan Zaragoza).

amistad consigo mismo<sup>1220</sup>: la estructura de toda verdadera amistad se reconoce en la unificación amistosa y en la unidad de las dos partes del alma, la racional y la irracional, unidad que no es sino como el resultado de un proceso, el de la disolución de un conflicto entre los impulsos y la razón, conflicto plenamente humano que no conocen los animales<sup>1221</sup> y derivado de la naturaleza compuesta del hombre<sup>1222</sup>.

Aristóteles, sin embargo, es consciente de las paradojas derivadas de esta doctrina platónica según la cual uno tiene que ser previamente amigo de sí mismo para poder ser amigo de otros, pues la precomprensión natural de la amistad y del amor a sí mismo parecería contradecirlo. Pues, en efecto, se dice corrientemente amante de sí mismo a aquel que parece codiciar para sí riquezas, honores y placeres, de modo que el amor a uno mismo no sería sino una forma de egoísmo. Pero, frente a estas ilusiones de la amistad consigo mismo, que, como consecuencia egoísta de la búsqueda del propio interés, pertenecen también a la naturaleza del hombre y que Aristóteles pone de manifiesto al tratar del sentido peyorativo de la expresión, destaca el estagirita un amante de sí mismo que no busca sino la consecución de los más nobles bienes a los que el hombre puede aspirar. De ahí que la amistad con uno mismo no sea posible más que para el hombre bueno, para el *spoudaios*, para aquel que tiene a la vista la consecución de lo en cada caso bueno<sup>1223</sup>. De hecho, las características de la amistad consigo, tal y como aparecen enumeradas en *Ética a Nicómaco*, IX, 4 en correspondencia con las características de toda amistad, son características que diferencian al hombre bueno del que no lo es. Así, comienza Aristóteles afirmando que la primera característica del hombre bueno es que “está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma”<sup>1224</sup>, mientras que el malo está dividido, deseando una cosa y queriendo otra, juzgando una cosa y haciendo otra. De este modo, la unidad consigo mismo (la unidad de las partes del alma) es la primera característica de la amistad con uno mismo que caracteriza al hombre bueno: “No hay nada tan terrible como una guerra civil o un hombre terriblemente desgarrado.”<sup>1225</sup> Sin embargo, esta no es la única característica de la amistad con uno mismo, aunque sí es fácil ver que las demás características que diferencian al bueno del malo presuponen la primera. Así, dirá Aristóteles, igual que el amigo quiere el bien para el amigo, así el hombre bueno “quiere ciertamente el bien para sí mismo, y lo que se le muestra como tal, y lo pone en práctica (pues es propio del bueno ejercitar el bien) y lo hace por causa de sí mismo”<sup>1226</sup>, puesto que el bien es la virtud y esta, según Aristóteles, consiste en la excelencia de la parte del alma que consideramos como propia (la racional), que ha de lograr el dominio de la parte irracional, mientras que hay hombres que, por cobardía o indolencia, no

<sup>1220</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166a 1 ss.; IX, 8, 1168b 4; también en la *Ética a Eudemo*, VII, 6, 1240b 12.

<sup>1221</sup> Aristóteles, *Ética a Eudemo*, VII, 6, 1240b 32.

<sup>1222</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b 28.

<sup>1223</sup> *Ibíd.*, IX, 8.

<sup>1224</sup> *Ibíd.*, IX, 4, 1166a 13-14, trad. María Araujo y Julián Marías.

<sup>1225</sup> “Aristoteles und die imperativische Ethik” (1989), GW 7, 390: “Nichts ist so heillos wie ein Bürgerkrieg oder ein heillos zerrissener Mensch.”

<sup>1226</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1166a 14-15, trad. María Araujo y Julián Marías.

hacen lo que es mejor para ellos. Además, igual que el amigo quiere que el amigo sea por sí mismo, y no por razón de utilidad (como ya enseñaba el *Lisis* haciéndolo algo primero fuera de toda la cadena de medios), así el hombre bueno “quiere vivir y preservarse él mismo, y sobre todo aquella parte suya por la cual piensa”<sup>1227</sup>, puesto que, igual que queremos al amigo por lo que es, así el hombre bueno se quiere a sí mismo como es (un ser racional), como confirma el hecho de que ningún hombre querría tenerlo todo si para ello tuviera que volverse otro, mientras que hay hombres que, por haber cometido acciones horribles, huyen de la vida y buscan destruirse a sí mismos. Por otra parte, igual que los amigos gustan de pasar juntos el tiempo, así el hombre bueno “quiere también pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le proporciona placer”, puesto que recuerda con agrado el pasado y aguarda esperanzado el futuro, de tal manera que disfruta pasando el tiempo consigo mismo, mientras que los malos buscan más bien pasar el tiempo con otros, para así no tener que pensar en las cosas desagradables que hicieron y en las cosas parecidas que creen que les deparará el futuro. Finalmente, dice Aristóteles, el hombre bueno “[s]e duele y se goza en el más alto grado consigo mismo, pues siempre le son penosas o gratas las mismas cosas, no unas veces unas y otras otras, ya que, por así decirlo, no puede arrepentirse de nada”<sup>1228</sup>, ya que siempre eligió lo mejor y, si alguna vez piensa que podría haber elegido otra cosa en vista de lo que ocurrió después o porque no tuvo en cuenta alguna circunstancia, no se arrepiente, pues en ese momento actuó de la mejor manera en vista de lo conocido, mientras que los malos se arrepienten constantemente y piensan que no deberían haberles sido agradables cosas que después les parecieron desagradables, porque están desgarrados por dentro y quieren a veces unas cosas y a veces otras. Como se ve, las cuatro últimas características en realidad se fundamentan en la primera, puesto que uno quiere el bien y lo pone en práctica, puesto que uno quiere su propio ser y existencia, puesto que uno quiere pasar tiempo consigo mismo y puesto que uno se duele y se goza en el más alto grado consigo mismo cuando no está dividido, sino que es lo más excelente que hay en nosotros lo que, como dice el mito del *Fedro*, logra llevar las riendas de un tiro de dos caballos de naturaleza opuesta.

Todas estas características que definen la amistad consigo mismo del hombre bueno, dice Aristóteles siguiendo a Platón, son precondition de la amistad con otros. De hecho, la amistad con otros parece derivarse de los sentimientos que tenemos para con nosotros mismos<sup>1229</sup>, porque el hombre no sabe de otro modo mejor de tratar a otros que el modo como se trata a sí mismo, “puesto que el amigo es otro yo”<sup>1230</sup>. Si el hombre bueno necesariamente se ama a sí mismo y este amor de sí significa, en el fondo, querer para sí mismo lo bueno, entonces puede entenderse por qué es preciso que uno sea amigo de sí mismo para poder ser amigo del otro: sólo podemos ser amigos verdaderos, querer el bien para el otro, cuando queremos nuestro propio bien, pues, en caso

---

<sup>1227</sup> *Ibíd.*, 1166a 17-18, trad. María Araujo y Julián Marías.

<sup>1228</sup> *Ibíd.*, 1166a 26-28, trad. María Araujo y Julián Marías.

<sup>1229</sup> *Ibíd.*, 1166a 1-2.

<sup>1230</sup> *Ibíd.*, 1166a 30-31.

contrario, podríamos estar tratando al otro como un medio y no como algo primero, lo cual implica que uno es capaz de renunciar a un bien en favor de un bien para un amigo y no ver en ello una renuncia, sino la consecuencia del amor a sí mismo, puesto que el que se ama a sí mismo busca para sí los más nobles bienes y eso significa que siempre va a querer lo mejor para el amigo, puesto que es más noble querer lo mejor para el amigo que para uno mismo. Por eso, “el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso. Estará dispuesto a abandonar riquezas y honores y en general todos los bienes por los que los hombres luchan, con tal de lograr para sí lo que es noble; preferirá gozar intensamente un poco de tiempo a mucho tiempo de goce indiferente, y vivir noblemente un año a vivir muchos de cualquier manera, y una sola acción hermosa y grande a muchas insignificantes.”<sup>1231</sup> En este sentido, pues, debe entenderse el amor a sí mismo como presupuesto de la verdadera amistad, de aquella que busca el bien del amigo y no el bien propio. Además, puesto que debe haber reciprocidad, la verdadera amistad sólo puede ser una amistad entre hombres buenos. En esta medida, sólo entre hombres buenos que buscan el bien puede haber una verdadera comunidad. Esta es, pues, la consecuencia necesaria del amor a sí mismo como condición necesaria para la amistad, y por ello dice Gadamer en el escrito de 1985, que, frente al modo en que él mismo presentaba la cuestión del amor a sí mismo en la *Antrittsvorlesung*, no basta pensarla como una forma de autorrelacionalidad no reducible a la estructura de la subjetividad, y por ello busca sustituir esta parte de su exposición de 1929<sup>1232</sup>. Por eso, frente a la propuesta interpretativa de Michael Hofer, que hace de la noción de amistad gadameriana un argumento contra el ideal de la posesión de sí y de la autoconciencia, puesto que el autoconocimiento es mediado por el otro<sup>1233</sup>, no podemos considerar la *philautía* como fundamento de la amistad solamente en relación con la cuestión de la autorrelacionalidad, como otro modo de plantear la cuestión de la reflexión, sino que es preciso considerar en qué medida la *philautía* es condición necesaria para la auténtica comunidad, la que se da entre hombres buenos, lo cual permitirá entender, al mismo tiempo, por qué la ética griega es una ética política: por qué la acción correcta sólo puede ser contemplada a la luz de la esfera comunitaria.

En este sentido hay que entender la tercera de las cuestiones que trata de resolver Gadamer en el artículo de 1985, a saber: por qué hay que ir más allá de la autarquía en favor de la amistad. La cuestión es problemática, puesto que el mismo Aristóteles sabe lo cerca que está el ideal de la autarquía de la *eudaimonía*, puesto que, según la

---

<sup>1231</sup> Ibíd., IX, 8, 1169a 18-25, trad. María Araujo y Julián Marías. Precisamente en la necesidad del amor a sí mismo como presupuesto de la amistad ha insistido L. Smith Pangle en “Friendship and Self-Love in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, en R. C. Bartlett y S. D. Collins (eds.), *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany, SUNY Press, 1999, pp. 171-202.

<sup>1232</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 399. El mismo Gadamer señala que la consideración de la *philautía* como un modo de autorrelacionalidad, tal y como la expuso en su lección inaugural, es rastreable es el trabajo de 1966 “Vorgestalten der Reflexion”, GW 6, 116-128.

<sup>1233</sup> Cfr. M. Hofer, *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Apel, Gadamer und Schleiermacher*, ed. cit., pp. 193 s. y el ya citado artículo “Verstehen und Anerkennen. Zum Stellenwert der Freundschaft bei Hans-Georg Gadamer”.



definición que ofrece en *Ética a Nicómaco*, X, 7, la felicidad es una actividad conforme a la *areté* más excelente, es decir, conforme a la excelencia de lo más excelente que hay en nosotros, lo más divino, el entendimiento, de manera que la vida más feliz habrá de ser la vida contemplativa que es, además, la vida más autosuficiente, puesto que el sabio no necesita de nada más que de sí mismo para la *theoría*. Sin embargo, aquí Aristóteles no va tan lejos como para llegar a afirmar que el sabio cumple con el ideal de la autarquía, sino solo que el sabio es, entre los hombres, el más autosuficiente (*ὁμολογούμενος αὐταρκέστατος*)<sup>1234</sup>. Y, sin embargo, este no es un ideal que le sea ni posible ni deseable al hombre, pues este, frente al Dios, no puede satisfacer la perfección en la siempre contemplación de sí mismo. Y es que “[d]e que Dios sea independiente y no tenga necesidad de cosa alguna, no se deduce que nosotros no necesitemos de nada”<sup>1235</sup>, pues, si bien es cierto que Dios está siempre realizando la actividad más perfecta, la actividad contemplativa, no es menos cierto que al hombre esto le es posible sólo durante un breve intervalo de tiempo: “Nosotros los hombres estamos, como seres naturales, siempre separados una y otra vez de nosotros mismos por el sueño; como seres espirituales, por el olvido. Sin embargo, el amigo puede velar en nuestro lugar y pensar por nosotros.”<sup>1236</sup>. De ahí que si hay que darle a la amistad para consigo mismo un valor positivo, no se puede ir en ningún caso tan lejos como para llegar a afirmar que el hombre no necesite de amigo alguno, y ello porque, en la total autarquía, el hombre, que en la comparación con lo divino llega a conocer sus propios límites, se ve como atravesado por una carencia: “Lo que falta es precisamente la ganancia que significa la amistad”<sup>1237</sup>.

Pero ¿en qué medida puede ser la amistad una ganancia si, según el camino seguido en el *Lisis*, el amigo escapa a la cadena de los medios y es algo primero? ¿Cómo puede suplir una falta sin por ello ser un simple medio para la satisfacción de una necesidad? No en el trabajo de 1985, pero sí en otro de 1999, Gadamer recurre a la palabra con la que Sócrates lo explica en su diálogo con Lisis y Menéxeno: *oikeíon*<sup>1238</sup>, lo que pertenece al hogar. Gadamer explica que esta palabra utilizada por Sócrates se utiliza en griego para designar la economía de una casa, que es la estructura fundamental de la antigua economía, y pervive, además de en la palabra de las lenguas románicas, en la palabra alemana *Ökonomie*. Pero es también una expresión muy usual para designar eso

<sup>1234</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a 35-1177b 1.

<sup>1235</sup> Aristóteles, *Magna Moralia*, II, 15, 1212b 34, trad. Patricio de Azcárate; también en *Ética a Eudemo*, VII, 12, 1245b 14. Esta teoría es también la que Aristóteles desarrolla en *Metafísica*, XII, 7. La división de la edición de *Magna Moralia* de Patricio de Azcárate, editada en Buenos Aires, Losada, 2004, difiere de la clásica aquí referida. Los textos aquí citados corresponden en dicha edición castellana al libro II, XVII.

<sup>1236</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 405: “Wir Menschen sind als Naturwesen durch den Schlaf, als Geistwesen durch das Vergessen immer wieder von uns selbst getrennt. Doch kann der Freund an unserer Stelle wachen und für uns denken.” Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 14s.

<sup>1237</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 402: “Was fehlt, ist eben der Zugewinn, den Freundschaft bedeutet”.

<sup>1238</sup> Platón, *Lisis*, 221d.

“en donde uno se siente en casa, a lo que se pertenece y en donde todo le es familiar.”<sup>1239</sup> Por eso en alemán suele traducirse como “*das Angehörige*” y no sólo “*die Angehörigen*”, es decir: no sólo refiere a los miembros más cercanos de la familia, a los parientes más allegados, sino que refiere, en general, a lo perteneciente, aquello a lo que algo pertenece. Y aquí Gadamer vuelve a jugar, como en otros lugares<sup>1240</sup>, con el *hören*, el oír, que se encuentra en todas los verbos que en alemán significan pertenecer (*gehören, angehören, zugehören*), de tal manera hará un juego de palabras y dirá que en lo perteneciente (*das Angehörige*) suena siempre a-lo-que-se-pertenece-y-se-escucha (*das Zugehörige*), estableciendo con ello una relación entre *zugehören* (‘pertenecer’) y *zuhören* (‘escuchar’), de tal manera que podrá decir que lo perteneciente es “aquello a lo que se escucha o que escucha a uno, porque le pertenece a uno”<sup>1241</sup>. Por eso Gadamer traducirá también el término *oikeíon* como ‘lo casero’ (*das Häusliche*) o como ‘lo que pertenece a la patria’ (*das Heimatliche*)<sup>1242</sup>, término este último que indica lo que está persiguiendo. De hecho, el término *heimatlich* es difícil de volcar en castellano: es aquello referido a la patria (*Heimat*), sólo que, frente a la otra palabra alemana para referirse a ella, y cuyo significado es el mismo que la palabra castellana (*Vaterland*, ‘la tierra paterna’), la palabra *Heimat* deriva en realidad de la palabra ‘hogar’ (*Heim*), de tal manera que es ese lugar al que pertenecemos y en el que estamos en casa. Gadamer juega aquí con la cercanía entre ambos términos, pues, para comprender qué es el *oikeíon*, el estar-en-casa (*Zuhause*), Gadamer propone prestar oídos a ese concepto que suena de un modo más elevado y hogareño (*heimlicher*), cuando hablamos de hogar y patria (*wenn wir von Heim und Heimat sprechen*)<sup>1243</sup>. Por otra parte, la palabra *heimatlich* puede significar también ‘lo acostumbrado’, ‘lo familiar’, en el sentido de aquello que pertenece a nuestra patria<sup>1244</sup>. En este respecto, cuando Sócrates, en el *Lisis*, trata de explicar el modo en que un amigo suple una falta recurriendo a la palabra *oikeíon*, lo que está queriendo decir es que el amigo nos pertenece y nosotros pertenecemos a él, de tal manera que el requerimiento del otro no cesa cuando se satisface: el otro no deja de ser querido, porque uno “se cumple a sí mismo en el otro” (*sich selbst darin erfüllt*)<sup>1245</sup>.

Este cumplimiento recíproco de los amigos tiene un carácter fundamentalmente moral, que recogerá el propio Aristóteles en su concepción de la amistad: si la amistad primera, la amistad perfecta, es la amistad entre hombres buenos que se aman a sí mismos y, en esa medida, pueden ser amigos de otros, entonces eso quiere decir que

<sup>1239</sup> “Logos und Ergon im platonischen >Lysis<” (1972), GW 6, 184: “*wo man sich zu Hause fühlt, wo man hingehört und wo einem alles vertraut ist.*”

<sup>1240</sup> Cfr. *supra*, II.2.3.

<sup>1241</sup> “Logos und Ergon im platonischen >Lysis<” (1972), GW 6, 184: “*etwas, auf das man hört oder das auf einen hört, weil es zu einem gehört.*”

<sup>1242</sup> “Freundschaft und Solidarität” (1999), *Hermeneutische Entwürfe*, 58 (AH, 80).

<sup>1243</sup> *Ibíd.*, 60 (AH, 81).

<sup>1244</sup> De ahí la traducción de *heimatlich* sea en la edición castellana ‘lo propio y acostumbrado’ (AH, 80). Sin embargo, a nuestro parecer, con ello se pierde la cercanía con la relación semántica, como también la perderán al traducir más adelante *heimlich* por ‘enigmático’ (AH, 81).

<sup>1245</sup> “Logos und Ergon im platonischen >Lysis<” (1972), GW 6, 184s.

uno es amigo de otro no en razón de ningún provecho que pueda tener, sino en razón de la *areté* y de la felicidad. Que el amigo es necesario para dar cumplimiento a lo que somos del modo más excelente posible lo defiende Sócrates, por ejemplo, al inicio del *Lisis*, cuando a los grandes elogios que le dirige su amante Hipotales y la soberbia de Lisis, que desprecia a su amante, Sócrates muestra que este todavía es un niño (de hecho, el diálogo termina cuando los pedagogos vienen a buscarle a él y a Menéxeno para llevárselos de vuelta a casa), lo cual rebaja su grandeza, pero también despierta la exigencia de adquirir un sentimiento de sí más auténtico y fundamentado, lo cual sólo puede conseguirse, tal y como se entiende la educación griega, cuando haya entrado en una verdadera comunidad con otros<sup>1246</sup>. La argumentación aristotélica no pierde de vista la consideración del hombre bueno como hombre excelente, es decir, como aquel que lleva a cabo la actividad más excelente: la actividad contemplativa. El ser humano es un ser que tiene *lógos* y el *lógos* sólo puede desarrollarse en comunidad con otros, es decir, en la vida en común (*συζῆν*), que consiste en “hacer comunes palabras y pensamientos” (*κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας*), “porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar”<sup>1247</sup>. Por eso dirá Gadamer que no por menesterosidad o necesidad, sino en razón de la excelencia (*areté*) significa mucho el amigo para el hombre<sup>1248</sup>.

Así, en el encuentro con el otro, en la vida en común, como enseñaba el *Lisis*, uno se cumple a sí mismo. Esto ocurre, por una parte, en razón de ese conocimiento de sí que le es exigible al sabio, tal y como lo expone Aristóteles en *Magna Moralia*<sup>1249</sup> y tal y como apelaba el oráculo de Delfos: ¡Conócete a ti mismo! Y es que al hombre, en comparación con el Dios, no le es posible la contemplación de sí mismo, el conocimiento de sí, más que por mediación del otro. Nos conocemos a nosotros mismos por medio de ese otro que no es sino otro yo: “Nada más difícil, como han dicho algunos sabios, y al mismo tiempo más dulce, que el conocerse a sí mismo, porque ¡qué encanto hay en conocerse! Pero no podemos vernos partiendo de nosotros mismos, y lo que prueba bien nuestra completa impotencia a este respecto es que reprobamos muchas veces en los demás lo que hacemos nosotros personalmente”<sup>1250</sup>. Por eso Aristóteles utiliza a este respecto la metáfora del espejo ya conocida para Platón<sup>1251</sup>: “Así como cuando queremos ver nuestro propio semblante, nos miramos en un espejo, así, cuando queremos conocernos sinceramente, es preciso mirar a nuestro amigo, en el cual podemos vernos perfectamente, porque mi amigo, repito, es otro yo”<sup>1252</sup>. Este es un aspecto en el que insiste particularmente Gadamer: “que uno se reconoce en el otro y

<sup>1246</sup> *Ibíd.*, 177.

<sup>1247</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170b 11-14, trad. María Araujo y Julián Marías.

<sup>1248</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 404.

<sup>1249</sup> *Ibíd.*

<sup>1250</sup> Aristóteles, *Magna Moralia*, II, 15, 1213a 13ss., trad. Patricio de Azcárate.

<sup>1251</sup> Platón, *Fedro* 255d; también en *Alcibíades I*, 133a.

<sup>1252</sup> Aristóteles, *Magna Moralia*, II, 15, 1213a 15ss., trad. Patricio de Azcárate.

que también el otro se reconoce en nosotros.”<sup>1253</sup> Sin embargo, este conocimiento de sí “no mienta un interés en uno mismo frente al otro, sino que toca precisamente a lo común entre el uno y el otro: *κατὰ τὸ καλόν*. No es la particularidad del propio ser lo que uno ve en un espejo semejante, sino lo que es vinculante para él mismo y para el otro, ya sancione o repruebe, y lo que reconoce en el espejo es lo que de otro modo, en su debilidad, no puede ver correctamente en sí mismo.”<sup>1254</sup> Así, aceptando la metáfora de la imagen en el espejo que Gadamer había utilizado para explicar el modo de ser de la *Darstellung*, llegará a afirmar que el amigo significa para el hombre un “incremento de ser, sentimiento de sí y riqueza de vida”<sup>1255</sup>.

Este aspecto del significado de la amistad para la vida del hombre, tal y como lo concibe Gadamer en Aristóteles, ha sido duramente criticado por Pavlos Kontos, que considera que Gadamer llevaría a cabo una reducción del fenómeno de la amistad al horizonte cognitivo desde el horizonte del yo, cuyo colorario sería el desconocimiento de la naturaleza determinada del amigo, que se fundamentaría, a su vez, en otra reducción, a saber: la de lo común que los une a la pertenencia a una tradición. De este modo, la comunidad en la que se fundamentaría la amistad, que tendría en Aristóteles una naturaleza instituyente, estaría siendo abordada por Gadamer como un fenómeno ya instituido, por cuanto que, como afirmaba en *Verdad y método*, en una verdadera comunidad lingüística no se comienza poniéndose de acuerdo, sino que se está siempre ya de acuerdo (como veíamos más arriba a propósito de la *synthéke* aristotélica) y por cuanto que todo diálogo tiene el modo de ser del acontecer y no de la actividad<sup>1256</sup>. En consecuencia, Kontos defiende que no se produce un reconocimiento moral del otro<sup>1257</sup>. Sin embargo, la amistad con el otro, el reconocimiento en el otro, tal y como lo concibe

<sup>1253</sup> “Freundschaft und Solidarität” (1999), *Hermeneutische Entwürfe*, 62 (AH, 84): “daß man sich am Anderen erkennt und daß auch der Andere sich an uns erkennt.”

<sup>1254</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 404: “Selbsterkenntnis meint nicht ein Interesse an sich selbst gegenüber dem anderen, sondern geht gerade auf das Gemeinsame zwischen dem einen und dem anderen: *κατὰ τὸ καλόν*. Nicht die Partikularität des Eigenseins sieht einer in solchem Spiegel, sondern was für ihn selbst wie für den anderen verbindlich gilt, billigend oder tadelnd, und was er im Spiegel erkennt, ist das, was er an sich selbst in seinen Schwächen sonst nicht richtig zu sehen vermag.”

Cfr. “Aristoteles und die imperativische Ethik” (1989), GW 7, 386, donde Gadamer recuerda los diferentes proyectos vitales desde los que, siguiendo a Aristóteles, puede fundamentarse una reflexión moral: desde el hedonismo como proyecto hacia lo placentero, desde el proyecto hacia lo pragmáticamente existoso y, finalmente, “hay además una orientación del proyecto que sobrepasa enteramente todo lo dirigido a un fin. Es el proyecto hacia lo *καλόν*, lo bello, que está libre de todo cálculo y, por eso, es bueno «en sí». Así es la «areté» buena en sí – ya vea uno su meta suprema en el actuar o en el considerar.” (“Schließlich gibt es nochmals eine Entwurfsrichtung, die alles Zweckhafte ganz überschreitet. Das ist der Entwurf auf das *καλόν*, das Schöne, das von aller Berechnung frei ist und daher >an sich< gut ist. So ist die >Areté< an sich gut – ob einer nun sein höchstes Ziel im Handeln oder im Betrachten sehen mag.)

<sup>1255</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 403: “Zuwachs an Sein, Selbstgefühl und Lebensreichtum”.

<sup>1256</sup> P. Kontos, *op. cit.*, sobre todo p. 61 ss.

<sup>1257</sup> El desconocimiento de la otredad es un reproche que se le realiza muy comúnmente a Gadamer. Véanse, por ejemplo, las críticas a este respecto de Manfred Frank (*Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985) y Robert Bernasconi (“Seeing Double: Destrution and Deconstruction” en D.P. Michelfelder y R.E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, ed. cit., pp. 234-250). La peculiaridad de la crítica de Kontos es que se realiza desde la noción aristotélica de amistad.

Gadamer, no está reducida a una esfera cognitiva (y mucho menos a una esfera en la que se produzca un mero conocimiento de mí mismo, como parece defender Kontos), sino que se produce un reconocimiento del otro como otro. Así como Aristóteles defendía que la conciencia del otro se produce en la vida en común<sup>1258</sup>, así Gadamer defenderá que en todo encuentro con lo otro (puesto que el fenómeno de la amistad como presupuesto de todo diálogo puede extenderse a todo aquello que puede ser comprendido), lo otro siempre es experimentado como un tú, como una otredad que tiene algo que decirme<sup>1259</sup>, de tal manera que “es precisamente la otredad, el reconocimiento de nosotros mismos, el reencuentro con lo otro, en el lenguaje, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que puede llevarnos a verdaderas comunidades”<sup>1260</sup>. Y es que, frente a la interpretación que ofrece Kontos, la comunidad a la que se refiere Gadamer no puede ser reducida a una pertenencia a un *ethos* ya instituido. La comunidad es lo siempre buscado en el diálogo: un presupuesto que es una exigencia. Lo que es común, si seguimos la lectura gadameriana, es una constante búsqueda de lo verdaderamente común: el bien. Este es el sentido en el que hay que interpretar la afirmación pitagórica: “Entre amigos todo es común”<sup>1261</sup>. Por eso dirá Gadamer que lo que se encuentra en el fondo de la filosofía práctica de Aristóteles es la cuestión socrática: el encuentro con el otro no sólo supone un reconocimiento de la propia ignorancia, sino una invitación a dar cuenta del propio tipo de vida elegido<sup>1262</sup>. En esto consiste la comunidad de la amistad primera y aquello que instituye la comunidad: en la búsqueda del verdadero bien común que no es otro que el cultivo de lo más propio del hombre, aquello en lo que consiste la *areté* y que es lo único que puede llevar a la felicidad en la que es esencial el amigo<sup>1263</sup>, pues la amistad sólo puede construirse en la vida en común que sólo es posible por la comunidad de palabras y pensamientos, es decir, por el cultivo común de lo que de divino hay en el hombre. Así, como en Aristóteles, la base de toda amistad no es otra que la comunidad (*κοινωνία*)<sup>1264</sup>, una comunidad que sólo puede construirse en el-hablar-el-uno-con-el-otro, como veíamos a propósito de la referencia a la *Política* y que se confirma en la ética aristotélica: es en el encuentro lingüístico de los hombres (que es lo que define la vida en común) donde se configura ese aspecto común que los une. De ahí que diga Gadamer que todo diálogo se encuentre en una genuina vecindad con la amistad, pues sólo en el diálogo pueden verdaderamente encontrarse los amigos para construir ese tipo de comunidad

<sup>1258</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170b 10-14.

<sup>1259</sup> GW 1, 364, 367 (VM, 434, 438).

<sup>1260</sup> “Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft” (1985), *Das Erbe Europas*, 32 (HE, 39): “Gegenüber der Vielheit von Wissenschaftlichkeit (...) ist es gerade die Andersheit, die Wiedererkennung unserer selbst, Wiederbegegnung mit dem Anderen, in Sprache, Kunst, Religion, Recht und Geschichte, was uns zu wahren Gemeinsamkeiten zu führen vermag”.

<sup>1261</sup> “Die griechische Philosophie und das Moderne Denken” (1978), GW 6, 6 (ANT, 259); “Logos und Ergon im platonischen >Lysis<” (1972), GW 6, 175; “>Bürger zweier Welten<” (1985), GW 10, 236 (HE, 115).

<sup>1262</sup> “Die sokratische Frage und Aristoteles” (1990), GW 7, 379s. Véase también *Platos dialektische Ethik* (1931), GW 5, 39 s.

<sup>1263</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 9.

<sup>1264</sup> *Ibíd.*, VIII, 12.

(*Gemeinsamkeit*) en el que cada cual permanece el mismo que el otro, porque en el diálogo ambos encuentran al otro y, en el otro, a sí mismos<sup>1265</sup>.

Así, la comunidad de la verdadera amistad, no como un fenómeno instituido sino instituyente, consiste en esa búsqueda común del bien. Que esta comunidad es el presupuesto de todo diálogo se confirma en el hecho de que toda comprensión sólo puede darse sobre el supuesto de que hacemos valer la opinión del otro y esto quiere decir que tenemos que ser capaces de desplazarnos al punto de vista del otro y comprender adecuadamente lo que el otro tiene que decir. Así, establecía Gadamer la estrecha relación entre Ética y Retórica en su entrevista con Dorotti: “El sentido de la retórica es enseñarnos cómo se puede pronunciar o construir un discurso para que sea posible una auténtica comprensión, *syntesis*, y una auténtica comunicación, *syggnóme*, las cuales constituyen la base para un consenso efectivo.”<sup>1266</sup> *Syntesis* y *syggnóme* son modificaciones de la *phronesis* que permiten el diálogo, es decir, que lo que está en el fondo de todo verdadero diálogo es el saber moral, entendido como virtud. Lo que implican estas modificaciones de la *phronesis* es un desplazamiento hacia el otro. Así, si la *phronesis* es un saber moral de lo concreto, acerca del modo como uno debe conducirse en cada situación concreta, la *syntesis* consiste en un saber moral que no versa sobre mí mismo, sino sobre el otro, y por eso dice Aristóteles que, aun versando sobre lo mismo (a saber: lo que presenta dificultades y es objeto de deliberación), sin embargo, no son lo mismo, puesto que mientras que la *phronesis* es normativa (*ἐπιτακτική*), pues indica lo que se debe o no se debe hacer, la *syntesis* es discriminativa o crítica (*κριτική*)<sup>1267</sup>. De ahí que diga Gadamer que la *syntesis* es propiamente “la capacidad de enjuiciar moralmente” (*die Fähigkeit des sittlichen Beurteilens*), y que sólo puede tener lugar, como veíamos, si se juzga al otro desde la concreción de la situación en la que actúa<sup>1268</sup>. De hecho, llegará a decir de ella que es “la virtud hermenéutica fundamental” (*die hermeneutische Grundtugend*)<sup>1269</sup>. Sin embargo, esta comprensión sólo es posible si el que juzga satisface un presupuesto, a saber: “que también quiere lo justo, que está por tanto vinculado con el otro en esta comunidad”<sup>1270</sup>. Así, no es aquel

<sup>1265</sup> “Die Unfähigkeit zum Gespräch” (1972), GW 2, 211 (VM 2, 206 s.).

<sup>1266</sup> R. Dottori (ed.), *Die Lektion des Jahrhunderts*, ed. cit., p. 63 (trad. cit., p. 64): “*Der Sinn der Rhetorik ist, uns zu lehren, wie man eine Rede halten oder aufbauen kann, damit ein echtes Verstehen, syntesis, und eine authentische Kommunikation möglich sei, syggnome, welche die Basis für einen wirklichen Konsensus ausmachen.*”

<sup>1267</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 10, 1143a 6-10.

<sup>1268</sup> GW 1, 328 (VM, 394) y “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978), GW 2, 314s. (VM 2, 305s.). Cfr. *supra* II.3.1.

<sup>1269</sup> Así la llamará, en efecto, en la introducción a su traducción de la *Ética a Nicómaco* VI (Aristóteles, *Nikomachische Ethik* VI, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1998, p. 15). Tanto en la introducción como en la traducción la *syntesis*, en tanto que modificación de la *phronesis*, adquiere un papel decisivo en relación con la hermenéutica. De hecho, es significativo que la llame aquí “la virtud hermenéutica fundamental”, como había llamado a la *phronesis* en 1980 en el escrito “Problemas de la razón práctica” (GW 2, 328; VM 2, 317) y que la traduzca no como *Verständnis*, como había hecho en *Verdad y método* (GW 1, 328; VM, 394), sino como *Verstehen*. En cualquier caso, la atención puesta en la traducción del libro VI de la *Ética a Nicómaco* sigue apuntando a la *phronesis* como modelo hermenéutico.

<sup>1270</sup> GW 1, 328 (VM, 394): “*daß er auch das Rechte will, daß er also mit dem anderen in dieser Gemeinsamkeit verbunden ist.*”

que sigue la exposición de otro con una comprensibilidad objetiva e indiferente el que tiene para el otro la comprensión adecuada, sino precisamente la tiene quien comprende con el otro qué es lo que importa<sup>1271</sup>. Este es el tipo de pertenencia que nos une al otro, y que es manifiesta en las otras modificaciones de la *phrónesis*: en la *gnóme* y la *syggnóme*, que Gadamer traduce en *Verdad y método* y otros lugares como *Einsicht* y *Nachsicht*, es decir, la capacidad de ver dentro de algo, por tanto, de juzgarlo adecuadamente (*γνώμη*) y, en esa medida, la capacidad de ver algo tan cerca que podamos ser comprensivos y perdonarlo (*συγγνώμη*)<sup>1272</sup>. Así, para poder comprender adecuadamente al otro es necesario un tipo específico de pertenencia que nos vincule de tal manera con el otro que uno mismo se sienta concernido. Y esta pertenencia es la propia de la comunidad de la amistad primera y no la pertenencia a una misma tradición ya instituida, como parece defender Kontos. La concreción de este tipo de comunidad, que consiste en buscar juntos el bien que los une, lo que es bueno y lo mejor para ellos, se encuentra en que sólo en el amigo uno puede buscar y dar consejo, porque todo consejo implica también esa naturaleza común. Sólo los amigos pueden aconsejar<sup>1273</sup>, pues en el consejo no se trata sólo de encontrar el medio adecuado para un fin determinado, sino sobre todo de llegar a representarse lo que se debe y lo que no se debe ser, lo que es justo y lo que no. De ahí que el consejo no sea al final ni una obra, ni una consecución de un estado anhelado, sino, más bien, “una solidaridad que a todos aúna”<sup>1274</sup>. También la capacidad de aconsejarse a sí mismo se basa en este presupuesto de la naturaleza común, que es la característica fundamental de la *philautía*.

Así, tanto el consejo con uno mismo como el consejo con otros se fundamenta en la comunidad amistosa. Este buscar consejo y dar consejo (aunque sea a sí mismo) define, en realidad, el modo humano de razonar, por cuanto que este es deliberativo y dialógico. Así lo establecía Aristóteles al principio del libro VI de la *Ética a Nicómaco* cuando, al analizar las virtudes del alma, se ve llevado a dividir dos partes del alma<sup>1275</sup>, la racional

<sup>1271</sup> “Praktisches Wissen” (1930), GW 5, 245.

<sup>1272</sup> GW 1, 328 s. (VM, 395). Véase también “Die sokratische Frage und Aristoteles” (1990), GW 7, 378s. y “Aristoteles und die imperativische Ethik” (1989), GW 7, 391s. Con *Einsicht* y *Nachsicht* Gadamer trata de volcar la cercanía semántica entre *gnóme* y *syggnóme*, así como la relación entre ellos. Puesto que no hay equivalencia en castellano, como bien apunta la edición castellana de *Verdad y método* (VM, 395, nota 22), nosotros optamos aquí por rastrear la relación semántica que implican y que está justificada por la relación entre ver y comprender. *Einsicht* es, en efecto, una comprensión relacionada con la capacidad de ver dentro del otro (*Ein-sicht*), y, por ello, espiritualmente. *Nachsicht* es el perdón que sólo puede darse sobre la base de una comprensión, de un ver de cerca al otro (*Nach-sicht*). La preposición y el adverbio *nach*, emparentado con el adjetivo *nah*, significan en un principio ‘en la cercanía de’, de donde derivaría el significado ‘en relación a algo’ y, finalmente, ‘detrás de algo’, ‘conforme a’ (cfr. *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, ed. cit., p. 548). Por eso, en su entrevista con Dottori traducirá *syggnóme* como *die verständnisvolle Einsichtigkeit in den anderen*, es decir, una capacidad de ver dentro del otro de un modo plenamente comprensivo. Cfr. R. Dottori (ed.), *Die Lektion des Jahrhunderts*, ed. cit., 62 (trad. cit., p. 63).

<sup>1273</sup> “Praktisches Wissen” (1930), GW 5, 239; también en GW 1, 328 (VM, 395).

<sup>1274</sup> “Über die Planung der Zukunft” (1965), GW 2, 169 (VM 2, 165).

<sup>1275</sup> Insiste Gadamer en varios lugares en que esta división en partes del alma es una división que apunta a dos aspectos diversos de lo mismo, como lo cóncavo y lo convexo, interpretando con ello el pasaje de la *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102a 28ss. Véase, por ejemplo, la traducción citada de la *Ética a Nicómaco* VI,

(λόγον) y la irracional (ἄλογον), y, en de la racional, la científica (ἐπιστημονικόν), que contempla el tipo de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y la razonadora (λογιστικόν), que contempla precisamente los que sí pueden ser de otra manera, y cuya actividad identifica con la deliberación (βουλευέσθαι)<sup>1276</sup>. Por eso, Gadamer traduce βουλευέσθαι por *Sich-Beraten* o *Mit-Sich-Beraten* (aconsejarse), pero también por *Überlegen* (reflexionar)<sup>1277</sup>, y recoge con ello el sentido originario del deliberar como dar-consejo, un aconsejar que tiene siempre un carácter público. Así, Aristóteles dice lo mismo de la facultad de razonar en la *Ética a Nicómaco* que de la retórica pública o deliberativa (συμβουλευτική) en la *Retórica*: aquello sobre lo que tratan ambas son las contingencias de lo práctico<sup>1278</sup>, ambas tienen como finalidad la felicidad<sup>1279</sup> y persiguen lo bueno y lo conveniente<sup>1280</sup>. Si tenemos en cuenta que es precisamente esta deliberación, este buscar y dar consejo, lo que define la excelencia de la *phrónesis* y consideramos que, para Gadamer, la *phrónesis* es siempre un “llevarse-a-sí-mismo-a-consejo” (*Mitsichzurategehen*), cuya perfección es precisamente “la perfección de dicho aconsejar consigo mismo” (*Vollendung solcher Beratschlagung mit sich selber*) y esto es, precisamente, en lo que consiste para Gadamer la buena deliberación (εὐβουλία) aristotélica<sup>1281</sup>, entonces podemos afirmar que toda deliberación tiene efectivamente en Gadamer un carácter comunitario, puesto que todo aconsejar y buscar consejo, que es lo que se encuentra a la base de toda deliberación, tiene siempre

---

p. 2, “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978), GW 2, 315 (VM 2, 306) y “Aristoteles und die imperativische Ethik” (1989), GW 7, 390.

<sup>1276</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139a 3-13. En su traducción del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Gadamer vuelca ἐπιστημονικόν por *auf Wissen beruhend* (‘que se basa en el saber’), y λογιστικόν por *auf Überlegung beruhend* (‘que se basa en la reflexión’). Cfr. Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, ed. cit., p. 27.

<sup>1277</sup> Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, ed. cit., p. 27 y p. 45 respectivamente.

<sup>1278</sup> “Ante todo, se ha de establecer sobre qué bienes y males delibera el que hace un discurso deliberativo, puesto que no cabe deliberar sobre cualquier cosa, sino sólo sobre lo que puede suceder o no, habida cuenta que no es posible ninguna deliberación sobre lo que necesariamente es o será o sobre lo que es imposible que exista o llegue a acontecer” (Aristóteles, *Retórica*, I, 41359a 30-34, trad. Quintín Racionero).

<sup>1279</sup> “Existe un objetivo (*skopós*), más o menos el mismo para cada hombre en particular y para todos en común, mirando al cual se elige y se desecha. Y tal <objetivo> es, para decirlo en resumen, la felicidad.” (Ibíd., I, 5, 1360b 4-6, trad. Quintín Racionero). Para la diferencia entre *skopós* y *télos* véase la muy ilustrativa nota 98 de Quintín Racionero a su traducción, donde establece que mientras que *skopós* designaría un propósito general, *télos* designaría la finalidad concreta de la acción humana o, en correlación con la filosofía teórica, ambos términos refirirían en la filosofía práctica a la distinción entre “fin en sí” y “fin por el que algo se hace”.

<sup>1280</sup> “el objetivo del que delibera es lo conveniente (puesto que se delibera, no sobre la finalidad, sino sobre los <medios> que conducen a la finalidad y tales medios son lo que es conveniente respecto de las acciones, y lo conveniente es, además, bueno)” (Ibíd., I, 6, 1362a 17-21, trad. Quintín Racionero).

<sup>1281</sup> GW 1, 326 (VM, 392). Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 9. Por eso en la introducción a su traducción de la *Ética a Nicómaco* VI (Aristóteles, *Nikomachische Ethik* VI, ed. cit., p. 8), definirá el *phrónimos* como aquel “que siempre sabe el consejo y lo sabe para lo que a sus ojos es bueno, no sólo para este o aquel fin, sino para la vida en su totalidad” (*der immer Rat weiß und zwar für das, was in seinen Augen gut ist, nicht nur zu diesem oder jenem Zwecke, sondern für das Leben im ganzen*), de tal manera que lo que diferencia al *phrónimos* del que sabe una *téchne*, de un técnico, es “que el *phrónimos* se lleva a sí mismo a consejo y no sigue meras reglas” (*daß der Phronimos mit sich selber zu Rate geht und nicht bloßen Regeln folgt.*) De ahí que traduzca que el oficio principal del *phrónimos* es “el correcto aconsejarse”, *das richtige Sich-Beraten* (p. 41).



un carácter público<sup>1282</sup>. Así, recuerda P. Ch. Smith, el canto I de la *Ilíada* se inicia, precisamente, con el consejo (*βουλή*) de los aqueos en relación a lo que debe hacerse para calmar la ira de Apolo, que ha desolado sus tropas con la peste, y que es este consejo público lo que lleva, precisamente, al aislamiento autoimpuesto por la cólera de Aquiles (a quien Agamenón amenaza con desposeerle de la esclava Briseida). En este sentido toda deliberación privada se da sobre la base de una deliberación pública y, de hecho, la deliberación privada de Aquiles no es sino un pedir consejo a otro, que encuentra su personificación en la figura de su madre, la ninfa Tetis<sup>1283</sup>. En este sentido de la deliberación pública (que no hace sino apuntar al modo como se realiza el lenguaje en el diálogo), Gadamer puede aceptar, a pesar de su violencia, la traducción de *phrónesis* por *Gewissen* propuesta por Heidegger<sup>1284</sup>: porque la conciencia, tal y como está presente en la idea neotestamentaria, en tanto que *syneidêsis*, es algo audible que nos habla como otro, como lo hace Dios, y hay por tanto en ella un sentido comunitario (aunque este probablemente no fuera reconocido así por Heidegger) que permanece en la palabra latina *conscientia*. Así, la *phrónesis*, en tanto que excelencia deliberativa, refiere siempre a una estructura comunitaria: a nuestro *ser-con-otros* (*Mitsein*), pues incluso el infinito diálogo del alma consigo misma que caracteriza el pensar<sup>1285</sup> se realiza sobre la base de la comunidad: percibir-con-otros (*Mitwahrnehmen*), conocer-con-otros (*Miterkenntnis*), pensar-con-otros (*Mitdenken*), vivir con-otros (*Mitleben*). En haber

<sup>1282</sup> En este aspecto de la *phrónesis* ha insistido particularmente P. Ch. Smith (“*Phronêsis*, the Individual, and the Community. Divergent Appropriations of Aristotle’s Ethical Discernment in Heidegger’s and Gadamer’s Hermeneutics”, en M. Wischke y M. Hofer (eds.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, ed. cit., pp. 169-185), para defender que, frente a una desfiguración de la *phrónesis* llevada a cabo por el primer Heidegger, y rastreable en sus primeras lecciones, donde la habría acercado a la *sophía*, Gadamer trataría de recuperar un sentido originario de la misma, apelando al sentido comunitario de la deliberación propio de la *phrónesis*. El mismo Gadamer confirma este carácter público de la *phrónesis* en la introducción a su traducción del libro VI (Aristóteles, *Nikomachische Ethik VI*, ed. cit., p. 14): “El punto decisivo es que es menos un saber que un aconsejarse, un llevarse a consejo a sí mismo y también a otros. Con ello se instituye al mismo tiempo el tránsito hacia la comunidad en la que se encuentra cada cual. Pues esto es en el sentido auténtico el *Miteinander* del aconsejarse.” (“*Der entscheidende Punkt ist, daß es weniger ein Wissen als ein Sichberaten ist, ein mit sich und auch mit Anderen Zurategehen. Damit stiftet sich zugleich der Übergang zu der Gemeinschaft, in der sich ein jeder befindet. Denn das ist im eigentlichen Sinne das Miteinander des Sich-beratens.*”)

<sup>1283</sup> P. Ch. Smith, *op. cit.*, p. 172.

<sup>1284</sup> Gadamer explica en varias ocasiones que Heidegger, en un curso de 1923 sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, explicando la afirmación aristotélica de que la *phrónesis* no puede olvidarse (*Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b 29) remarcó: “*Das ist das Gewissen*”. Cfr. “Die sokratische Frage und Aristoteles” (1990), GW 7, 378, “Erinnerungen an Heideggers Anfänge” (1986), GW 10, 7 (CH, 299) y “Die Marburger Theologie” (1964), GW 3, 200 (CH, 42). Aunque no se conservan apuntes de ese curso, cuya influencia en Gadamer habría sido decisiva, la concepción heideggeriana de la *phrónesis* es rastreable en el curso del semestre de invierno 1924/1925 sobre el *Sofista* de Platón (GA 19) y, en parte, en el *Informe Natorp* (GA 62, Anexo).

En este sentido, se muestra significativo que en su traducción del libro VI de la *Ética a Nicómaco* busque trasladar el campo semántico de *phrónesis* con dos palabras alemanas: *Vernünftigkeit* y *Gewissenhaftigkeit*, tratando de recoger con la segunda palabra la responsabilidad política y social que está mentada en la palabra griega (Cfr. Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, ed. cit., p. 14).

<sup>1285</sup> “Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?” (1973), GW 2, 200 (VM 2, 195 s.). Cfr. *supra* nota 612.

reconocido este elemento del *Mit*, del con-otros, reside, dice Gadamer, la sabiduría de Aristóteles<sup>1286</sup>.

En este sentido hay que entender la afirmación gadameriana según la cual la filosofía práctica de los griegos es un paradigma de una crítica al pensamiento de la subjetividad: el *lógos* que define la deliberación práctica supone siempre una estructura comunitaria-deliberativa y, en este sentido, es siempre dialógica, sólo que, en su excelencia, este *lógos* supone siempre la comunidad perfecta que es la amistad primera. Eso significa que a la base de todo lenguaje se encuentra siempre una comunidad instituyente que rebasa los límites de la acción individual. Y por eso dice Gadamer, frente a la consideración kantiana, que la ética griega no sitúa la acción justa bajo la perspectiva de una felicidad esperada, sino “bajo las condiciones de una figuración justa de la efectividad” (*unter die Bedingungen der rechten Wirklichkeitsgestaltung*)<sup>1287</sup>. En este sentido, “la ética antigua es ética política, por cuanto que ve al particular, su comportarse y su ser, siempre en el horizonte de la comunidad política”<sup>1288</sup>. La política es, por ello, un factor esencial de toda ética y no sólo una expansión de ella<sup>1289</sup>: por una parte, no tomamos decisiones sino sobre la base de un ser socialmente formado, que es lo que constituye el *ethos*; por otra parte, nuestras decisiones, fruto de una deliberación, se producen siempre en comunidad con otros, aunque sea en la forma de la amistad consigo mismo. Esta comunidad con otros, que Gadamer defiende como una forma de acceder al conocimiento de sí, no supone una asimilación del otro. Él mismo era consciente de este peligro<sup>1290</sup>. Sin embargo, como ya señala en relación a la fusión de horizontes, no se trata de la subsunción de lo otro en mi particularidad, sino de “la elevación a una universalidad más elevada, que no sólo supera la propia particularidad, sino también la del otro”<sup>1291</sup>. El otro permite la superación del horizonte individual, permite el conocimiento de sí que le es exigible al sabio y dar cumplimiento a la llamada del oráculo de Delfos. Por el otro nos conocemos a nosotros mismos. Pero con ello no se niega la particularidad del otro, sino que se afirma al otro como condición de posibilidad de toda vida buena. Por eso dirá Gadamer que quizá la humanidad pueda sobrevivir si lográramos “aprender a detenernos ante el Otro en tanto que Otro, ante la naturaleza tanto como ante las culturas orgánicas de los pueblos y de los Estados, y que,

---

<sup>1286</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 405.

<sup>1287</sup> “Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie” (1972), *Hermeneutische Entwürfe*, 110 (AH, 142).

<sup>1288</sup> “Logos und Ergon im platonischen >Lysis<” (1972), GW 6, 176: “daß antike Ethik politische Ethik ist, sofern sie den einzelnen, sein Verhalten und sein Sein immer im Horizont der politischen Gemeinschaft sieht”.

<sup>1289</sup> “Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie” (1972), *Hermeneutische Entwürfe*, 109 (AH, 140).

<sup>1290</sup> El mismo Gadamer así lo expone en una nota al pie añadida en la edición de *Verdad y método* de las *Gesammelte Werke*: “Aquí amenaza permanentemente el peligro de «apropiarse» lo otro y con ello desconocerlo en su otredad” (“Hier droht beständig die Gefahr, das Andere im Verstehen >anzueignen< und damit in seiner Andersheit zu verkennen.”) Cfr. GW 1, 305. La nota no aparece en la edición española que, como ya hemos señalado, trabaja con una edición anterior.

<sup>1291</sup> GW 1, 310 (VM, 375): “die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet”.

así, tenemos que tener experiencia de lo Otro y del Otro como los Otros de nosotros Mismos para poder llegar a formar parte los unos de los otros.”<sup>1292</sup> La amistad griega, que es la traducción elegida por Gadamer para la palabra solidaridad, nos planta ante la tarea de estar unidos con nosotros mismos y de permanecer unidos con los otros como base para todo diálogo, de toda posible deliberación<sup>1293</sup>. Pero eso no significa buscar un lenguaje unitario (*Einheitssprache*) frente a la diversidad, porque “el lenguaje es primariamente eso que habla la comunidad lingüística natural, y sólo las comunidades lingüísticas naturales estarán en la situación de construir en el *Miteinander* lo que las une y que reconocen en lo otro.”<sup>1294</sup> En este sentido es la comunidad el presupuesto y la exigencia antropológica de todo lenguaje: porque el lenguaje es siempre un *Unterwegs zu Miteinander*<sup>1295</sup>.

---

<sup>1292</sup> “Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft” (1985), *Das Erbe Europas*, 34 (HE, 40): “vor dem Anderen als Anderem haltzumachen lernen, vor der Natur so gut wie vor den gewachsenen Kulturen der Völker und der Staaten, und daß wir so das Andere und die Anderen zu erfahren haben als die Anderen unserer Selbst um aneinander teilzugewinnen”.

<sup>1293</sup> “Freundschaft und Solidarität” (1999), *Hermeneutische Entwürfe*, 64 s. (AH, 88).

<sup>1294</sup> “Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft” (1985), *Das Erbe Europas*, 31 (HE, 38): “Sprache ist primär das, was die natürliche Sprachgemeinschaft spricht, und nur natürliche Sprachgemeinschaften werden das, was sie eint und was sie am anderen erkennen, im Miteinander aufzubauen in der Lage sein.”

<sup>1295</sup> “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990), GW 8, 344 (AP, 119).

### ***III.3. Apertura y comunidad, verdad y ser: la experiencia como punto de anclaje de la ontología hermenéutica***

*“La filosofía «hermenéutica» se comprende desde ahí no como una posición «absoluta», sino como un camino de la experiencia.”*<sup>1296</sup>

Arribamos aquí al punto de anclaje de la ontología hermenéutica, al lugar desde el que desplegar enteramente la significación ontológica de los conceptos de *Darstellung*, diálogo y comunidad que encabezan el título de nuestra investigación. Tal y como proyectábamos en nuestra introducción, el recorrido debía mostrar la mutua implicación de estos conceptos que, en última instancia, habrían de desembocar en el esclarecimiento de la noción de experiencia, como esa noción cuya teoría era el objeto de la hermenéutica. De hecho, es significativo que en la “Autopresentación” de su recorrido intelectual, con la que acaba el segundo tomo de sus *Gesammelte Werke*, aquella aparente posición de *Verdad y método* que parecía proponer no una filosofía hermenéutica, sino una hermenéutica filosófica, tal y como también parecía sugerir el subtítulo de la obra, se desdibuje, de tal manera que Gadamer empieza a oscilar en el uso de los términos diciendo hora “filosofía hermenéutica”, hora “hermenéutica filosófica”. Sin embargo, parece inequívoca la relación que establece entre la filosofía (a la que en la cita entrecomilla el adjetivo de *hermenéutica*, de manera que es plenamente consciente de que aquí de lo que se está tratando es de una filosofía no de cualquier tipo, sino una que describe la forma del filosofar en general) y la experiencia: la filosofía “hermenéutica” es el camino de la experiencia. La filosofía es un siempre estar en camino (*Wege, nicht Werke*, recordábamos ya en la Introducción a propósito de Heidegger): por una parte, es el propio camino que toma la experiencia y, en esta medida, toda experiencia toma la forma de la filosofía hermenéutica (genitivo subjetivo); por otra parte, es el camino que permite llegar a la experiencia, de tal manera que la filosofía hermenéutica se propone el estudio de la experiencia (genitivo objetivo). Así, el reconocimiento de que lo que desarrolla Gadamer es una filosofía y no sólo una hermenéutica filosófica pasa precisamente por la noción de experiencia, en un sentido que trataremos de desarrollar.

Y es precisamente el presupuesto, la exigencia, de toda experiencia lo que hemos tratado de desarrollar en esta tercera parte de la investigación con la noción de comunidad. Así, se nos ha mostrado que, tanto en el caso del arte como en el caso del lenguaje, la comunidad es la condición de todo participar, de tal manera que cuando esa comunidad no está dada y no es ya comprensible de suyo, como en el caso del arte, de lo que se trata es de recuperarla. Por eso, la recuperación de la noción de *sensus communis* en la rehabilitación de conceptos humanistas llevada a cabo en *Verdad y*

---

<sup>1296</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 505 (VM 2, 399): “Die >hermeneutische< Philosophie versteht sich von da aus nicht als eine >absolute< Position, sondern als ein Weg der Erfahrung.”

*método* se establecía como elemento fundamental en la recuperación de la cuestión de la verdad en el arte, que desembocaba en los conceptos antropológicos de juego, símbolo y fiesta como conceptos articuladores de una congregación hacia lo común (*Versammlung auf Gemeinsames*) que caracteriza toda obra de arte. Es esta estructura de la congregación hacia lo común, no como algo ya instituido, sino como algo por instituir, lo que también caracteriza todo lenguaje, de tal manera que el lenguaje no exige un mero estar-con, sino un verdadero *Miteinander*, una comunidad construida por la vida en común, por el hacer comunes palabras y pensamientos: solo hay verdadero diálogo allí donde hay una firme mirada puesta en lo verdaderamente común (el bien, la belleza). En este sentido, la comunidad, como presupuesto y como exigencia antropológica, no es algo dado y, por ello, insistíamos en que no puede tratarse simplemente de la pertenencia a una misma tradición, porque dos hablantes que no pertenecen a la misma tradición, incluso dos que sólo saben del idioma del otro unas pocas migajas, pueden llegar a entenderse cuando lo que tienen es la mirada puesta en lo común que los une. Por eso el análisis de la comunidad en la obra de arte nos ha permitido comprender el encuentro con la obra de arte como una anulación de lo individual y una entrega a lo común incluso allí donde ya no hay una tradición vinculante; por eso el análisis de la comunidad en el lenguaje ha permitido establecer que sólo hay verdadero diálogo allí donde todos se unen *κατὰ τὸ καλόν*, de tal manera que toda deliberación tiene ya la forma de consejo.

Este es el tipo de comunidad que se encuentra como presupuesto y exigencia (aquello de lo que se parte y aquello a lo que se llega) de todo participar: de todo diálogo y, por tanto, de toda posible *Darstellung*. Desatender este aspecto y defender que la comunidad a la que se refiere Gadamer está ya instituida es, según hemos visto, aquello que ha llevado a muchos intérpretes a acusarle de conservadurismo y a negarle a su filosofía la capacidad emancipatoria de la razón<sup>1297</sup>. Sin embargo, al decir que la

---

<sup>1297</sup> Esta es la crítica que le dirigirá Habermas a Gadamer ya en 1967 en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, donde se ocupa fundamentalmente del capítulo de *Verdad y método* donde recupera la tradición romántica y, en concreto, lleva a cabo la rehabilitación del prejuicio, la autoridad y la tradición, que, como conceptos posibilitantes de toda comprensión, apuntan a la pertenencia de quien comprende a lo comprendido sin posibilidad, según Habermas, de una distancia con respecto a lo transmitido, lo cual implicaría, a su vez, la imposibilidad de la emancipación. Esta misma argumentación la repitió en 1970 en “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, publicado en el primero de los dos volúmenes dedicados a Gadamer por su septuagésimo aniversario (R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Dialektik und Hermeneutik*, Tübinga, Mohr (Paul Siebeck), 1970, vol. I, pp. 73-103). Ambas aportaciones quedarán recogidas después en la quinta edición de *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, editada en Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982, pp. 89-366. A estas críticas respondería Gadamer en los ya citados “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode” (1967), publicado por primera vez en el primer volumen de *Kleine Schriften*, así como en “Replik zu Hermeneutik” (1971), publicado por primera vez en el volumen colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Así mismo, Gadamer respondió a un primer grupo de críticas, previas a la de Habermas, en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método* (1965) y, a un segundo grupo, en el que ya se incluye la crítica de Habermas, en el epílogo a la tercera edición (1972). Todos estos escritos están recogidos en el segundo volumen de sus *Gesammelte Werke*.

Paul Ricœur analiza el debate entre Gadamer y Habermas en “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, escrito en 1973 y recogido en *Du texte à l'action*, ed. cit., pp. 367-416 (trad. cit., pp. 307-347), señalando que, más allá de la discusión sobre los fundamentos de las ciencias sociales, pone en

comunidad tiene más bien una naturaleza instituyente que una naturaleza instituida no hemos querido desatender un aspecto esencial en la hermenéutica gadameriana, a saber: que aquellos que entran en diálogo lo hacen desde un *ethos* ya formado, tal y como manifiesta la historicidad de toda conciencia. Sin embargo, el ser humano no es sólo *ethos* (y es de ahí de donde nacen los prejuicios como parte constitutiva de toda comprensión y la comprensión como un efecto de la historia, tal y como hemos visto)<sup>1298</sup>, sino *Ineinander von Ethos und Logos*: no es el *ethos* compartido lo que constituye la verdadera comunidad (eso podría ser lo que caracterizara, en todo caso, el *Gesamt*), sino que la verdadera comunidad es construida a partir del *lógos* compartido, tal y como se esclarecía en la forma de la verdadera comunidad que es la amistad entre hombres buenos. Así, si algo nos ha permitido andar la tercera parte de nuestra investigación, ahondando en la noción de comunidad, no es simplemente la pertenencia a aquello que tratamos de comprender (como se desprendía del camino recorrido en la segunda parte a propósito de la noción de diálogo), sino la institución de algo común que, según rezaban las últimas líneas de la segunda parte de *Verdad y método* (aquellas con las que culmina el capítulo dedicado a la experiencia y que suponen el paso de la

---

juego lo que él llama “el gesto filosófico de base”: “El gesto de la hermenéutica es un gesto humilde de reconocimiento de las condiciones históricas a las que está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud; el de la crítica de las ideologías es un gesto orgulloso de desafío dirigido contra las distorsiones de la comunicación humana” (p. 399 s.; trad. cit., p. 334). Este gesto filosófico de base supone una alternativa que Ricœur localiza en cuatro puntos, que sistematizarían la crítica de Habermas a Gadamer: la noción de interés frente a la de prejuicio; la defensa de las ciencias sociales críticas, directamente dirigidas contra las reificaciones institucionales frente a las ciencias del espíritu, comprendidas como reappropriación cultural; la teoría de las ideologías, en el sentido de una distorsión sistemática de la comunicación, frente a la noción del malentendido como obstáculo de toda comprensión, y la invocación a un ideal regulador dirigido hacia el futuro con un interés fundamentalmente emancipatorio, frente a un consenso que precede a toda comunicación. Lo que se propondrá Ricœur será superar la alternativa, bajo la sospecha de que, de no poder reconciliar los intereses de ambas, hermenéutica y crítica de las ideologías no serían más que ideologías. De este modo, busca dar cuenta de una instancia crítica en la hermenéutica y de un elemento hermenéutico en la crítica de las ideologías. La primera tarea definirá su propia propuesta, que denomina “hermenéutica crítica”, frente a la “hermenéutica de la tradición” gadameriana, y que busca recuperar un elemento que Gadamer habría sacrificado en su alternativa (la de la verdad o la del método, es decir, la del reconocimiento de la pertenencia a la tradición como condición de todo comprender o la de la distancia con respecto a la tradición que implica un momento de objetivación que deriva en la imposibilidad de la comprensión). Este elemento es aquello a lo que históricamente siempre se ha referido la hermenéutica, a saber, la exégesis textual, el texto, que, a ojos de Ricœur permitiría, además, el trayecto de regreso (*trajet de retour*) desde la ontología hermenéutica (la que estudia las condiciones de posibilidad de toda comprensión) hacia la hermenéutica entendida como epistemología. Así, el autor francés afirmaría que, si admitimos que nuestra relación con la tradición está mediada por los textos, es posible superar la alternativa, por cuanto que permite la introducción de un elemento crítico, desplegado en cuatro momentos: 1) el texto implica distanciamiento y, por lo tanto, la posibilidad de crítica; 2) el texto permite superar la dicotomía entre explicar y comprender, puesto que sólo puede ser comprendido desde una explicación semiológica previa; 3) el texto tiene una referencia poética que permite la distancia con respecto a lo real cotidiano y, por lo tanto, tiene fuerza subversiva; 4) el texto produce una variación imaginativa del *ego*, de tal manera que toda lectura es siempre una dialéctica entre la apropiación y el distanciamiento. Por su parte, la tarea de reconocer el necesario elemento hermenéutico en la crítica de las ideologías pasa fundamentalmente por admitir las condiciones históricas de toda comunicación, de manera que incluso la propia crítica habla también desde una tradición, que es la de la Ilustración.

Por otra parte, según proponemos aquí, se podría rastrear la instancia crítica que Ricœur echa en falta en la hermenéutica gadameriana desde el presupuesto de la comunidad instituyente.

<sup>1298</sup> Cfr. *supra*, II.3.1.

segunda a la tercera parte), tiene como rendimiento la transformación hacia lo común, que es lo que va a definir la noción de experiencia frente a la noción de comprensión. Y es que si bien es cierto que hasta ahora la estructura expositivo-dialógica universalizada en el lenguaje nos ha permitido describir la comprensión como un acontecer y como un momento de ese acontecer (dada la propia estructura de la conciencia como conciencia expuesta a los efectos de la historia), ahora vamos a ver que es esta estructura expositivo-dialógica, cuyo presupuesto y exigencia es la comunidad instituyente, la que, como el mismo Gadamer afirma, describe la estructura de la experiencia, de tal manera que aunque no podamos decir que toda experiencia del mundo se realice en el lenguaje y como lenguaje, puesto que son de sobra conocidas las experiencias que encuentran expresión más bien en el enmudecimiento y en el silencio, sin embargo lo que sí que es cierto es que toda experiencia humana tiene lugar en el hablar-los-unos-con-los-otros (*Miteinander-Reden*) y en escucharse-los-unos-a-los-otros (*Aufeinander-Hören*), de tal manera que es el diálogo el modo como se realiza la experiencia humana<sup>1299</sup>. En este sentido toda experiencia es lingüística, o dicho de otro modo, es dialógica.

En este respecto puede entenderse el atrevimiento (la apuesta) de Gadamer al describir la *filosofía* “hermenéutica” (y no la *hermenéutica filosófica*) como un camino de la experiencia, puesto que si esta es dialógica, y el diálogo describe, según hemos visto, el proceder del pensar en general, el hacer-de-la-cosa-misma posibilitada por un olvido de sí y una entrega plena (como ilustrábamos en la segunda parte a propósito de los diálogos socrático-platónicos), entonces la experiencia es, en sí misma, pensamiento. Por eso recordábamos en nuestra Introducción que la noción de hermenéutica, que es sin duda *filosofía* y que Gadamer reconocía heredar del joven Heidegger, no mentaba una doctrina del método, sino que él la utilizaba en el sentido de una “teoría de la experiencia efectiva” (*Theorie der wirklichen Erfahrung*), experiencia que es el pensar (“*die das Denken ist*”)<sup>1300</sup>. Es la experiencia, esa *wirkliche Erfahrung*, y no el diálogo o la comprensión (a pesar del título que quería ponerle a *Verdad y método*) la noción clave de la hermenéutica gadameriana, como él mismo apuntaba y como ya señalábamos nosotros entonces: aquella que hace de su hermenéutica una filosofía porque es la que describe el proceder mismo del pensar. Por eso en la “Introducción” a *Verdad y método* (que, a pesar de los diferentes prólogos y epílogos a las diferentes ediciones, permaneció inalterada), Gadamer se proponía rastrear “la experiencia de verdad” en formas de experiencia que quedan fuera de la ciencia: en la experiencia de la filosofía, en la experiencia del arte y en la experiencia de la historia<sup>1301</sup>. Y si, como decimos, el planteamiento de la “Introducción” permaneció inalterado es porque el proyecto seguía teniendo validez, a pesar de que en el transcurso del libro sea a veces difícil seguir el planteamiento bosquejado al principio. Y es que, a pesar de la insistencia de Gadamer en esta noción, lo cierto es que, en apariencia, sólo dedica a su

---

<sup>1299</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 497 (VM 2, 391 s.).

<sup>1300</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 446 (VM, 19).

<sup>1301</sup> GW 1, 1 s. (VM, 24).

análisis unas pocas páginas de la segunda parte de la obra<sup>1302</sup>. Y sin embargo, el planteamiento inicial es rastreable en la propia estructura de *Verdad y método*, de manera que cabe interpretar las tres partes de la obra como una articulación cuya finalidad estribaría en la recuperación de la experiencia de verdad en los tres ámbitos señalados frente a las abstracciones de la historia del pensamiento. Así, del mismo modo que la primera parte de la obra se inicia con un intento por superar las abstracciones de la conciencia estética para tratar de recuperar la experiencia de verdad en el arte y la segunda parte se inicia con un intento por superar las abstracciones de la conciencia histórica para llevar a cabo la recuperación de la experiencia de verdad en la historia, la tercera parte se inicia con un intento por superar las abstracciones derivadas de la instrumentalización del lenguaje. Sin embargo, ¿puede decirse que la tercera parte trata también de la recuperación de la experiencia de verdad y que se trataría de la experiencia de verdad en filosofía, tal y como parece sugerir el planteamiento inicial? Esta última cuestión es sin duda problemática, pues eso implicaría interpretar que la recuperación de la experiencia filosófica se correspondería con la superación de la instrumentalización del lenguaje y la recuperación de una concepción del lenguaje como *Darstellung*. ¿Consiste en esto la experiencia filosófica? Para poder interpretar adecuadamente el planteamiento de *Verdad y método*, que es el que puede permitir resolver en qué medida la experiencia es el punto de anclaje de la ontología, tendremos que tratar de responder a esta pregunta.

Por otra parte, la articulación tripartita de *Verdad y método*, tal y como la proponemos, plantea también problemas. Y es que, a pesar de que parecería que cada una de las partes trataría la recuperación de una experiencia de verdad, lo cierto es que, como ya hemos señalado, la noción de experiencia no aparece tematizada hasta el final de la segunda parte. ¿Puede entonces mantenerse que, en efecto, las tres partes de la obra ostentan una misma articulación interna? La resolución del problema pasa, no obstante, por comprender que, tal y como señala Gadamer en el “Prólogo a la segunda edición”, el capítulo de la experiencia tiene “una posición sistemática clave” (*ein systematische Schlüsselstellung*)<sup>1303</sup>. Y es que si detenta esta posición clave en el todo del *sistema* de la obra es, precisamente, porque permite el paso entre las dos primeras partes del libro, que, en este sentido, podrían ser leídas como una unidad, y la última parte del libro, que parece ostentar un carácter completamente diferente. Este carácter de la última parte del libro reside, precisamente, en que en ella se da el giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje, es decir, en que a partir de ahí lo que va a tener lugar es una universalización de la hermenéutica: una ontología. Esta universalización si tiene su punto de anclaje en el capítulo sobre la experiencia es porque lo que tiene lugar en la tercera parte de la obra es una universalización de la experiencia hermenéutica como consecuencia del descubrimiento del lenguaje como medio (*Medium* y *Mitte*) de la experiencia hermenéutica, como modo de realización (*Vollzugsweise*) del lenguaje, es

<sup>1302</sup> “Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutischen Erfahrung”, GW 1, 352-368 (VM, 421-439).

<sup>1303</sup> “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), GW 2, 445 (VM, 18).



decir, como diálogo<sup>1304</sup>. Con ello, la tercera parte de la obra concretiza la hermenéutica filosófica como filosofía hermenéutica, como ontología. Es desde este planteamiento desde el que se nos tendrá que esclarecer en qué consiste la experiencia filosófica y si es la recuperación de la experiencia de verdad en filosofía (o algo distinto) lo que tiene lugar en la tercera parte de la obra.

Sin embargo, para poder comprender adecuadamente el rendimiento de esta universalización (ontologización) de la noción de experiencia, hay que comprender en primer lugar la recuperación de su significado originario que emprende Gadamer en su obra. A ello dedicaremos el siguiente punto.

### **1. Apertura y verdad: la caracterización de la experiencia frente a la concepción teleológica**

La primera señal para la delimitación de la noción gadameriana de experiencia la encontramos ya en el modo como el término es usado: se trata siempre de una experiencia de verdad. Con ello, ya desde la “Introducción” a *Verdad y método*, trata de desvincularse del metodologismo de la ciencia moderna, que ha extendido su modo de proceder a las ciencias del espíritu, poniendo con ello el acento en el método y no en la verdad. Se trata por tanto de recuperar la centralidad de la noción de verdad (en un principio, para las ciencias del espíritu) y hacerlo, además, ligada a la noción de experiencia. Para ello ha de producirse, en primer lugar, una desvinculación con respecto a la noción moderna de experiencia, tal y como aparece ligada al nacimiento del método empírico-deductivo y, en concreto, a la lógica de la inducción, que ha resultado en una reducción de su contenido originario, a saber: su historicidad. En efecto, tal y como lo expone Gadamer, la carencia de la noción moderna de experiencia reside en que está orientada sólo a la ciencia y esta objetiva la experiencia. Esta objetivación se realiza, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias del espíritu (fundamentalmente en Dilthey), puesto que su modo metódico de proceder se asienta en la misma pretensión controladora, que hace de la experiencia aquello que puede ser repetido por cada cual, que puede ser confirmada por cualquiera. Con ello queda excluido su carácter histórico<sup>1305</sup>, permaneciendo así relegada su dignidad a la repetibilidad y, teleológicamente, a la adquisición de verdad. Sin embargo, este último rasgo no es exclusivo de la concepción de la ciencia moderna, sino que está fundamentado en las cosas mismas (*sachlich begründet*)<sup>1306</sup>: lo que lleva a cabo la ciencia moderna es precisamente una eliminación de su carácter histórico.

El carácter teleológico de la experiencia sigue siendo, no obstante, un momento de la estructura de la experiencia. Lo que es errado es reducir la experiencia a este aspecto

---

<sup>1304</sup> GW 1, 465 (VM, 552).

<sup>1305</sup> *Ibíd.*, 352 (VM, 421).

<sup>1306</sup> *Ibíd.*, 353 (VM, 421s.).

teleológico<sup>1307</sup> y por eso Gadamer trata de desvincularse de una reducción semejante. Para ello refiere su desvinculación, en primer lugar, a Husserl, quien, a pesar de haber tratado de recuperar un sentido originario de la experiencia, frente a la idealización llevada a cabo por la ciencia, sin embargo habría caído en aquello mismo que trataba de criticar, al reducir el fundamento de la experiencia a la percepción corporal. Esta reducción impide, por ejemplo, que Husserl pueda dar cuenta de la experiencia de la subjetividad pura trascendental del yo, puesto que no es algo dado, sino que es una experiencia mediada lingüísticamente. Por ello, en una nota al pie añadida en la edición de las *Gesammelte Werke* de *Verdad y método*, afirmará que la noción de percepción “pura” le parece “una mera construcción que corresponde al concepto derivado del estar dado – y con ello aparece como posición residual de su idealización teórico-científica.” En este sentido, añadirá también en esa edición, la concepción de Husserl estaría dominada por la concepción ontológica de la “presencia” (>Anwesenheit<)<sup>1308</sup>.

Sin embargo, Gadamer retrocede en su desvinculación a los orígenes de la modernidad y, en concreto, a Bacon, pues encontramos en él una defensa de la experiencia como fuente de toda ciencia frente a las sutilezas de la dialéctica. No es, empero, la experiencia inmediata de la vida cotidiana la que ha de encontrarse en el origen de la ciencia. En este sentido, Bacon distingue dos tipos de inducción: aquella que de manera inmediata se remonta a los principios generales desde los hechos y aquella que sólo progresivamente (*gradatim*) va elevándose hacia ellos<sup>1309</sup>. Es este segundo modo de proceder lo que Bacon llamará el “verdadero método experimental”<sup>1310</sup>. Sólo que aquí la palabra *experimental* no refiere sólo a la disposición técnica del investigador de la naturaleza que reproduce y mide artificialmente ciertas condiciones aisladas, sino al proceder de nuestro espíritu que trata de evitar entregarse a generalizaciones precipitadas<sup>1311</sup>. Así, la experiencia designaría en Bacon el camino metódico del conocimiento, de manera que supondrá el precedente del método empírico-deductivo y de la reducción de la noción de experiencia a la percepción sensible, tal y como aparece, por ejemplo, en Locke<sup>1312</sup>. Sin embargo, el mismo

<sup>1307</sup> *Ibíd.*, 356 (VM, 425).

<sup>1308</sup> GW 1, 353 y nota 287 (VM, 422): “*Phänomenologisch scheint mir die >reine< Wahrnehmung, eine bloße Konstruktion, die dem derivierten Begriff von Vorhandenheit entspricht – und damit als Restposition seiner wissenschaftstheoretischen Idealisierung erscheint.*” Los añadidos de la edición de las *Gesammelte Werke* no aparecen en la edición castellana.

<sup>1309</sup> F. Bacon, *Novum Organum*, I, 19, trad. Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2011.

<sup>1310</sup> *Ibíd.*, I, 82.

<sup>1311</sup> GW 1, 354 (VM, 424).

<sup>1312</sup> “Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la *experiencia*: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva. *Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar.* Éstas son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanar todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener.” (J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 1, §2, trad. Edmundo O’Gorman, ed. cit.).

Gadamer acusa a Bacon de mantener una posición sólo programática, aunque reconoce el papel que en ello juega la famosa doctrina de los *idola*, que traduce como ‘*Vorurteile*’, ‘prejuicios’<sup>1313</sup>. Y es que el “método experimental” que no ha de entregarse de inmediato a las generalizaciones, como suele hacerse en la vida cotidiana (donde las generalizaciones a partir de un solo caso o de unos pocos casos son habituales) tiene que limpiar el espíritu de estos ídolos, pues impiden el ateniimiento a la experiencia. De los cuatro tipos de *idola* estudiados por Bacon, Gadamer sólo nombrará los *idola tribu* y los *idola fori*, y lo hará a partir de dos ejemplos suficientemente significativos en relación a la naturaleza de la experiencia tal y como la analizará él mismo un poco después. El primer ejemplo pertenece a los *idola tribu*, los ídolos de la tribu, aquellos que tienen su fundamento en la misma naturaleza humana<sup>1314</sup>, y se refiere a la propensión del espíritu humano a retener más bien el contenido positivo que el momento negativo, que es en lo que se basa el proceder de “casi todo tipo de superstición” (la astrología, la interpretación de sueños, los auspicios, los presagios)<sup>1315</sup>. El ejemplo de Gadamer se refiere a la fe en los oráculos: uno retiene del oráculo sólo lo que se cumple después y olvida todo lo que no se cumple<sup>1316</sup>. El segundo ejemplo pertenece a los *idola fori*, los ídolos del foro, que reciben ese nombre porque tienen su origen en la comunidad con otros hombres, y se refiere al lenguaje, tal y como lo ilustra el propio Bacon<sup>1317</sup>. Y si decimos que son ejemplos suficientemente significativos es porque, según afirma el propio Gadamer, de la doctrina de los *idola* de Bacon puede extraerse un contenido positivo para la caracterización de la experiencia, puesto que aquí se ponen de manifiesto, aunque sólo sea con una intención crítica y excluyente, momentos de la vida de la experiencia que no se refieren a su aspecto teleológico. Estos momentos son, como veremos, el contenido negativo y el lenguaje<sup>1318</sup>, así como la historicidad de la experiencia, negada por la idealización de la experiencia.

Precisamente para elaborar otro concepto de experiencia se produce en *Verdad y método* una desvinculación del término moderno y una aproximación a una noción alternativa, más originaria, de la que son testigos Aristóteles, Hegel y Esquilo. De ellos extraerá los otros momentos de la experiencia. Y *el* momento decisivo de la esencia de la experiencia lo encontrará precisamente en Aristóteles, a quien Gadamer se remonta para poner al descubierto la *apertura* (*Offenheit*) característica de toda experiencia. Tan decisivo es este momento que Claus von Bormann llegó a decir que experiencia y

---

<sup>1313</sup> Ibíd., 355 (VM, 424).

<sup>1314</sup> F. Bacon, *op. cit.*, I, 41.

<sup>1315</sup> Ibíd., I, 46.

<sup>1316</sup> GW 1, 355 (VM, 424).

<sup>1317</sup> Ibíd. Cfr. F. Bacon, *op. cit.*, I, 43: “Los hombres se comunican entre sí por el lenguaje; pero el sentido de las palabras se regula por el concepto del vulgo. He aquí por qué la inteligencia, a la que deplorablemente se impone una lengua mal constituida, se siente importunada de extraña manera. Las definiciones y explicaciones de que los sabios acostumbran proveerse y armarse anticipadamente en muchos asuntos, no les libertan por ello de esta tiranía. Pero las palabras hacen violencia al espíritu y lo turban todo, y los hombres se ven lanzados por las palabras a controversias e imaginaciones innumerables y vanas.” (trad. Miguel Ángel Granada).

<sup>1318</sup> GW 1, 355 (VM, 424 s.).

apertura son los dos conceptos clave de *Verdad y método*<sup>1319</sup>. Y si se remonta a Aristóteles para poner al descubierto precisamente el momento decisivo de toda experiencia es para tratar de retrotraerse al sentido originario y no derivado de una característica esencial de toda experiencia y que, como tal, se encuentra también presente en toda la concepción científica y cotidiana de la ciencia, a saber: que “la experiencia es válida en tanto que no es contradicha por experiencia nueva (*ubi non reperitur instantia contradictoria*)”<sup>1320</sup>. Este sentido originario lo encuentra Gadamer en la descripción de la inducción llevada a cabo por el estagirita en los *Analíticos segundos*, que ha de ser leída a la par que el capítulo primero de la *Metafísica*, donde la experiencia aparece como consecuencia de la persistencia de la sensación en la memoria, cuyo rendimiento es hacer de la multiplicidad de percepciones una única experiencia: “Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia.”<sup>1321</sup> Esta es la unidad de un tipo de universalidad que ocupa un lugar intermedio entre las percepciones singulares y la universalidad del concepto<sup>1322</sup>, un tipo de universalidad en cuyo estudio se adentra Gadamer para tratar de ver en ella un tipo de saber distinto del de la ciencia. Y, leyendo a Aristóteles, encontrará en la universalidad de la experiencia el presupuesto mismo de la ciencia: la experiencia refiere a un tipo de universalidad que permanece ligada a la particularidad y que por ello ofrece a la ciencia la base sobre la que poder trabajar. Así, siguiendo el ejemplo ofrecido por Aristóteles en la *Metafísica*, la experiencia me enseña que determinado medicamento produce determinado efecto, es decir, que a partir de un conjunto de observaciones se ha detectado algo común, sin embargo, no sé el porqué, y eso es lo que tendrá que establecer la ciencia médica, como ya veíamos<sup>1323</sup>. En este sentido, la experiencia permanece siempre referida a lo común de lo particular, como consecuencia de su relación con la memoria, que le ofrece, por así decir, las observaciones previas que han de verse confirmadas en cada nueva observación y, dado que permanece siempre volcada hacia la individualidad, no alcanza nunca la universalidad del concepto. Este estar permanentemente volcada hacia lo particular es en lo que reside la peculiar apertura característica de la experiencia<sup>1324</sup>. Y es que toda experiencia permanece siempre referida a confirmación constante, dado que trata de actualizar el saber previo ofrecido por la memoria: “En el ver un individuo presente se ve su ser-semejante (no-ser-diferente) con muchos otros, vistos anteriormente. La experiencia se

<sup>1319</sup> Por otra parte, también sitúa en la relación de ambos conceptos la primera de las ambigüedades que guían su interpretación de *Verdad y método*. Cfr. C. v. Bormann, “Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung”, en K.-O. Apel, C. v. Bormann et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 83-119, aquí: 83 s.

<sup>1320</sup> GW 1, 356 (VM, 425): “*Daß Erfahrung gültig ist, solange sie nicht durch neue Erfahrung widerlegt wird (ubi non reperitur instantia contradictoria)*”.

<sup>1321</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 19, 100a 4-5, trad. Miguel Candel. Cfr. *Metafísica*, I, 1, 980b 28-30.

<sup>1322</sup> GW 1, 356 (VM, 425).

<sup>1323</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a 29-31. Cfr. GW 1, 356 (VM, 425 s.) y *Platos dialektische Ethik* (1931), GW 5, 20. Cfr. *supra* II.1.3.

<sup>1324</sup> GW 1, 357 (VM, 427).

basa entonces en el retener de algo pasado y el reconocer en lo presente lo retenido como lo mismo”<sup>1325</sup>.

El ejemplo que ofrece Aristóteles en los *Analíticos segundos* para ilustrar este proceder que lleva, por mediación de la memoria, al tipo de universalidad propia de la experiencia, siempre referida a lo particular, es el de la formación de un ejército en fuga. ¿Cuándo vuelve a formar un ejército que huye? Primero se detiene un soldado, después otro, luego otro, y así hasta que se vuelve a formar. No se puede decir cuál es el número de soldados necesarios para la recuperación de la unidad, y tampoco puede decirse que sea el último en pararse aquel con el que se ha recuperado por fin la unidad: cuando se detiene el último, ha empezado a detenerse ya hace mucho<sup>1326</sup>. Del mismo modo, dice Aristóteles, acontece en nuestra alma con las observaciones particulares: se retienen en el alma hasta llegar a formar la unidad. Esta unidad ilustra la universalidad del concepto a la que se llega desde la azarosidad de las observaciones, cuyo paso previo es la universalidad de la experiencia: “En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo <ocurre> con esto último.”<sup>1327</sup> Este ejemplo, dice Gadamer, que tiene el problema, no obstante, de que supone una unidad previa, ilustra sin embargo el momento decisivo de la apertura que caracteriza a toda experiencia a partir de la multiplicidad de las percepciones: “el tener lugar de la experiencia como un acontecer del que nadie es dueño, para el que no es determinante como tal el peso propio de una u otra observación, sino donde todo se ordena de un modo impenetrable. La imagen retiene la apertura peculiar en la que se adquiere la experiencia, en esto o en aquello, de repente, de modo imprevisto y, sin embargo, no carente de preparación, y a partir de ahí válida hasta una nueva experiencia, es decir, determinante no sólo para esto o aquello, sino para todas las cosas del mismo tipo.”<sup>1328</sup>

---

<sup>1325</sup> *Platos dialektische Ethik* (1931), GW 5, 19: “Im Sehen eines gegenwärtigen Einzelnen wird sein Gleichartigsein (Nichtunterschiedensein) mit vielem Anderen, früher Gesehenen mitgesehen. Erfahrung also beruht auf dem Behalten von Vergangenem und Wiedererkennen des Behaltenden im Gegenwärtigen als dasselbe”.

<sup>1326</sup> “Mensch und Sprache” (1965), GW 2, 150 (VM 2, 148 s.).

<sup>1327</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 19, 100a 15-100b3, trad. Miguel Candel.

<sup>1328</sup> GW 1, 358 (VM, 428): “das Zustandekommen der Erfahrung als ein Geschehen, dessen niemand Herr ist, wofür auch nicht das Eigengewicht der einen oder anderen Beobachtung als solches bestimmend ist, sondern wo sich alles auf eine undurchschaubare Weise zusammenordnet. Das Bild hält die eigentümliche Offenheit fest, in der Erfahrung erworben wird, an diesem oder jenem, plötzlich, unvorhersehbar und doch nicht unvorbereitet, und von da an bis zu neuer Erfahrung gültig, d. h. nicht nur für dieses oder jenes, sondern für alles Derartige bestimmend.”

En el *Zustandekommen* hay que leer un *Zum-Stehen-Kommen*, según afirma el propio Gadamer. Cfr. “Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966), GW 2, 228 (VM 2, 222). La traducción de Manuel Olasagasti vuelca *Zum-Stehen-Kommen* como ‘tenerse en pie’; sin embargo, tiene más bien el sentido de un llegar a detenerse desde un estado anterior en el que se estaba en movimiento, el sentido de un *pararse*. Este segundo sentido, mucho más relacionado con el ejemplo de Aristóteles, permite leer el

Sin embargo, la elección del ejemplo no es casual. De hecho, es significativo que Gadamer prefiera referirse aquí más expresamente a la descripción de la *epagoge* realizada por Aristóteles en los *Analíticos segundos* antes que al inicio de la *Metafísica*, donde se establece la diferencia entre *empeiría* y *téchne-epistème*. Y si no es casual es porque el ejemplo ofrecido por Aristóteles al final de los *Analíticos segundos* puede ser leído, siguiendo las *Paráfrasis* de Temistio, en referencia al aprendizaje del lenguaje y de la formación de palabras, de tal manera que sería posible establecer una relación, sólo sugerida aquí, entre el papel de la memoria y el del lenguaje en la adquisición de la experiencia<sup>1329</sup>. De hecho, Gadamer utilizará este ejemplo en muchas otras ocasiones, siguiendo la propuesta interpretativa de Temistio, para ilustrar la adquisición del lenguaje y el carácter lingüístico de toda experiencia<sup>1330</sup>. Ello permite retrotraer la apertura propia de la experiencia al suelo matricial del lenguaje y, en concreto, a esa apertura que, según veíamos, caracteriza el propio diálogo como modo de ser del lenguaje, que tiene en la apertura propia de la pregunta su condición de posibilidad.

Sin embargo, a pesar de que esta es una consecuencia que se sacará del modo como Aristóteles tematiza la experiencia a propósito de la universalidad propia de la experiencia, no obstante tanto en el pasaje de la *Metafísica* como en el de los *Analíticos segundos* parece que, como señala Gadamer, la universalidad de la experiencia quedaría superada por la universalidad del concepto, de manera que esta última supone un “*prius* ontológico”, a cuya consecución sirve la experiencia. En esta medida, Aristóteles estaría pensando la esencia de la experiencia subordinada a la “ciencia”, y, por lo tanto, también teleológicamente, si bien esta ciencia, como se dirá en el añadido de la edición de las *Gesammelte Werke*, no es la ciencia moderna, sino “saber” en sentido amplio. Esta subordinación de la experiencia a la ciencia llevada a cabo por Aristóteles es la que impide que se preste una atención adecuada al proceso por el que surge la experiencia<sup>1331</sup>.

Es precisamente el proceso del que surge la experiencia lo que lleva a la segunda de las características y al segundo de los testigos (Hegel). El error de Aristóteles, dice Gadamer, es haber pasado por alto que el proceso de la experiencia no refiere meramente a lo que de común hay entre diferentes percepciones retenidas en la memoria, porque toda experiencia tiene siempre un carácter fundamentalmente negativo. Así, hablamos de experiencia no sólo cuando se produce una confirmación y ordenación de las percepciones y observaciones (como cuando decimos que *tenemos*

---

‘tener lugar’ como un acontecer de la experiencia como unidad resultado de una multiplicidad desordenada que, de repente, se ordena.

<sup>1329</sup> GW 1, 357 (VM, 426). Para la interpretación realizada por Temistio, véanse sus *Paráfrasis a los Analíticos posteriores*, editados por Max Wallies en los *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 5, 1, Berlín, Georg Reimer, 1900.

<sup>1330</sup> GW 1, 421, 436 (VM, 501, 517); “Mensch und Sprache” (1965), GW 2, 149 s. (VM 2, 148 s.); “Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?” (1973), GW 2, 200 s. (VM 2, 196); “Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966), GW 2, 228 s. (VM 2, 221 s.) y “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 404 s. (MR, 74 s.).

<sup>1331</sup> GW 1, 358 (VM, 428).

experiencia), sino también cuando decimos que hemos *hecho una experiencia*, y con ello queremos decir que a partir de entonces ya no vemos las cosas de la misma manera. También los alemanes distinguen en este sentido entre *Erfahrung haben* y *Erfahrungen* (o *eine Erfahrung*) *machen*. Por eso, al tratar la esencia de la experiencia es preciso recoger este momento negativo, que implica, a su vez, que no podemos hacer una experiencia de cualquier objeto, sino sólo de un objeto que sea de tal modo “que se gane en él un saber mejor no sólo sobre él, sino sobre eso que se pretendía saber anteriormente, por tanto sobre un universal.”<sup>1332</sup> La negación es siempre una negación determinada y, en esta medida, la experiencia es *dialéctica*<sup>1333</sup>: este es el segundo momento de la esencia de la experiencia.

La dialéctica es un momento tan esencial de la experiencia que, como dice Gadamer siguiendo la interpretación de Heidegger, en Hegel no se piensa la esencia de la experiencia a partir de la dialéctica, sino más bien al contrario: es la dialéctica la que se piensa desde la esencia de la experiencia<sup>1334</sup>. Que sea dialéctica implica dos momentos esenciales: negatividad e historicidad. Estos dos momentos, a su vez, se muestran intrínsecamente ligados a la experiencia a partir de esa negación determinada que, como decimos, se encuentra esencialmente cuando uno ha hecho una experiencia y que queda recogida en la definición ofrecida por Hegel en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, citada literalmente por Gadamer: “Este movimiento *dialéctico* que ejerce la conciencia en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *por cuanto que de ahí le brota el nuevo objeto verdadero*, es propiamente aquello que se llama *experiencia*.”<sup>1335</sup> El movimiento histórico del espíritu (que se despliega en las formas del arte, de la filosofía, de la religión, de la ciencia, de las instituciones...) es el camino del pensamiento, que llamamos experiencia, y que anda (comienza y se impulsa) con el “camino de la duda” (*Weg des Zweifelns*) que Hegel considera más bien un “camino de la desesperación” (*Weg der Verzweiflung*), pues no se trata simplemente de una vacilación con respecto a una supuesta verdad, sino que es la duda acerca del no saber del propio saber y de su objeto, acerca de “la no-verdad del saber que se manifiesta” (*die Unwahrheit des erscheinenden Wissens*)<sup>1336</sup>. Por eso dirá Gadamer que Hegel piensa la experiencia como “el escepticismo que se va dando cumplimiento” (*den sich vollbringende Skeptizismus*) con el que describe ese camino de la desesperación<sup>1337</sup>,

<sup>1332</sup> GW 1, 359 (VM, 429): “daß man an ihm ein besseres Wissen nicht nur über ihn, sondern über das, was man vorher zu wissen meinte, also über ein Allgemeines gewinnt.”

<sup>1333</sup> *Ibíd.*

<sup>1334</sup> *Ibíd.*, 360 (VM, 430). Cfr. M. Heidegger, “Hegels Begriff der Erfahrung”, en *Holzwege*, GA 5, 169 (cito siguiendo la paginación de la primera edición de 1950, recogida al margen en la *Gesammtausgabe*, así como en la traducción española ya citada).

<sup>1335</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, ed. cit., p. 78 (trad. Roces, p. 50; trad. A. Gómez Ramos, p. 157): “Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand, ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, das Erfahrung genannt wird.”

<sup>1336</sup> *Ibíd.*, p. 72 (trad. W. Roces, p. 54; A. Gómez Ramos, p. 149).

<sup>1337</sup> GW 1, 359 (VM, 429). Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, ed. cit., p. 72 (trad. W. Roces, p. 50; trad. A. Gómez Ramos, p. 149). Acepto aquí la traducción de *sich vollbringender Skeptizismus* ofrecida por Antonio Gómez Ramos en su edición de la *Fenomenología*, puesto que recoge

que provoca el desarrollo de las diferentes figuras de conciencia, sólo que este desarrollo no se produce aleatoriamente, sino a partir de la negación del saber y del objeto de ese saber llevada a cabo por la conciencia. De este modo, el movimiento de la conciencia es necesario (aunque esta necesidad no la capte la conciencia natural, sino sólo el “nosotros”), puesto que el nuevo objeto brota del objeto y del saber anterior: lo que descubre la conciencia por la vía de la negación, del escepticismo que se va dando cumplimiento, es la no-verdad de la figura anterior, y de ahí surge el nuevo objeto verdadero, que, como dice Heidegger, no es objeto en tanto que enfrentado a una conciencia, sino en tanto que objeto verdadero enfrentado al anterior objeto que ahora se manifiesta a la conciencia como todavía no verdadero<sup>1338</sup>. Por eso no es una negación abstracta, sino una negación *determinada*, de la que brota una nueva forma y en la que se realiza el tránsito (*Übergang*) “por el que resulta por sí misma la marcha a través de la serie completa de las figuras.”<sup>1339</sup> De ahí que la negación determinada implique necesariamente la inversión de la conciencia (*Umkehrung des Bewußtseins*)<sup>1340</sup>, la vuelta de la conciencia sobre sí misma para buscar la verdad en ella misma, que llevará consigo el necesario movimiento de la historia, donde cada nueva figura y cada nuevo objeto contiene *aufgehoben* la verdad del anterior. Negatividad e historicidad quedan, así, intrínsecamente conectadas en el desarrollo de las diferentes figuras de conciencia.

En este sentido, el momento dialéctico de la experiencia le permite a Gadamer determinar la experiencia, frente a Aristóteles, como un *proceso*. El mismo Hegel insistía en este aspecto en el “Prólogo” a la *Fenomenología*: “Pues la cosa no se agota en su *fin*, sino en su *desarrollo*, ni tampoco es el *resultado* el todo *efectivo*, sino junto con su *devenir*”<sup>1341</sup>. De hecho, la propia noción de *Erfahrung* implica el proceso. En efecto, el verbo *erfahren* procede originariamente de ‘*ervarn*’ y significaba originariamente ‘viajar’, ‘recorrer’, ‘alcanzar’<sup>1342</sup>, de tal manera que, aunque en seguida adquiriría el sentido relacionado con el conocimiento, sin embargo sigue manteniendo su enraizamiento en un movimiento intrínseco, en un proceso. Querer salvar este

---

el sentido de la desesperación indicado por Hegel, a la par que el carácter procesual que implica. En esta misma medida, me distancio, por una parte, de la traducción de Rocés, que lo vuelca como ‘escepticismo consumado’ y, por otra parte, de la traducción ofrecida por Ana Agud y Rafael de Agapito en la edición española de *Verdad y método*, puesto que lo vuelcan como ‘realización del escepticismo’, pasando con ello por alto la conexión con el camino de la desesperación como punto de partida (no absoluto) del movimiento del espíritu. Gadamer no señala, si quiera entre comillas, que el término esté directamente tomado de la Introducción a la *Fenomenología*.

<sup>1338</sup> M. Heidegger, “Hegels Begriff der Erfahrung”, ed. cit., p. 170: “El objeto no puede pensarse ahora en absoluto más como el enfrente para el representar, sino como aquello que surge como la verdad de la conciencia frente al antiguo objeto en el sentido del no todavía verdadero.” (“*Der Gegenstand ist jetzt überhaupt nicht mehr als das Gegenüber zum Vorstellen zu denken, sondern als dasjenige, was entgegen dem alten Gegenstand im Sinne des noch nicht wahren als die Wahrheit des Bewußtseins entsteht.*”)

<sup>1339</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke 3*, ed. cit, p. 74 (trad. W. Rocés, p. 55; trad. A. Gómez Ramos, p.151): “*wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.*”

<sup>1340</sup> *Ibíd.*, 79 (trad. W. Rocés, p. 59; trad. A. Gómez Ramos, p. 159).

<sup>1341</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke 3*, ed. cit, p. 13 (trad. W. Rocés, p. 8; trad. A. Gómez Ramos, p. 59): “*Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden*”

<sup>1342</sup> *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, ed. cit., p. 185.



momento es esencial para la ontología gadameriana. Por eso es significativa la elección del término *Erfahrung* para designar el camino de su filosofía, puesto que con ello marca una diferenciación con el término *Erlebnis* (vivencia), que, por un lado, tiene relación con la vida y, por otro, con el sujeto: *Erlebnis* es algo que el sujeto vive y un *datum* que se le ofrece. De esta noción, cuyo desarrollo conceptual es debido a Dilthey (para quien *Erlebnis*, frente a *Empfindung*, ‘sensación’, designaría la unidad última de la conciencia como unidad de sentido) y recogido después por Husserl, se había distanciado ya Gadamer al inicio de *Verdad y método*, precisamente porque hunde sus raíces en una concepción subjetivista del darse, paralela al darse objetivista de la ciencia, convirtiéndose así en un concepto puramente epistemológico<sup>1343</sup>. Frente a *Erlebnis*, el término *Erfahrung* no remite a un dato en relación con el sujeto, sino a un proceso, a un viaje. Por eso dice Eberhard de un modo muy ilustrativo que la experiencia es, más bien, transeúnte, caminante (*pedestrian*)<sup>1344</sup>. Es precisamente este aspecto de la experiencia lo que Gadamer quiere marcar cuando elige la experiencia como noción central de su filosofía, y no la de comprensión, que es la noción central de la hermenéutica desde la distinción diltheyana entre *comprender* y *explicar*. En este sentido, la elección del término *Erfahrung* en tanto que proceso no sólo va a suponer también un distanciamiento con respecto a cierta manera de comprender la hermenéutica (como *Kunstlehre* y no como filosofía), sino también con respecto a la deriva onto-teológica de la metafísica, que piensa el ser desde el *nous* aristotélico (sin movimiento, sin amigos).

Sin embargo, este proceso no es cualquier proceso, sino que Gadamer insiste en que es el proceso de inversión de la conciencia. En este sentido cobra significación que recurra a la definición de la experiencia que aparece en el § 7 de la *Enciclopedia*: “El principio de la *experiencia* contiene la determinación infinitamente importante de que para el aceptar y tener-por-verdadero de un contenido el ser humano mismo tenga que *estar ahí*; más determinadamente, que encuentre tal contenido unido y en unión con la *certeza de sí mismo*.”<sup>1345</sup> El movimiento del espíritu es un movimiento de la conciencia hacia sí misma: un retorno a la unidad habiendo reconocido lo extraño como propio. En eso consiste el *Dabeisein* de la experiencia, en el que Gadamer puede reconocer algo acertado en la descripción hegeliana de la experiencia<sup>1346</sup>, pues, como el *estar ahí* que caracterizaba la participación en toda fiesta<sup>1347</sup>, la experiencia sólo puede darse bajo el

<sup>1343</sup> GW 1, 66-87 (VM, 96-120). Cfr. Ph. Eberhard, *op. cit.*, p. 127 s. y P. Fruchon, *L’herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, París, Du Cerf, 1994, pp. 43-53.

<sup>1344</sup> Ph. Eberhard, *op. cit.*, p. 128.

<sup>1345</sup> “Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde.”

<sup>1346</sup> GW 1, 361 (VM, 431).

<sup>1347</sup> Cfr. *supra* II.1.2.

supuesto de un trabajo de la conciencia que hace de lo extraño algo propio, del en-sí, un en-sí “para nosotros”<sup>1348</sup>.

Esta consideración de la experiencia (el momento dialéctico que es negativo-histórico, es decir, que muestra la esencialidad de la experiencia como proceso) está recogida en la determinación gadamerina de la experiencia. Como en Hegel, no hay ningún punto de partida absoluto, pero el movimiento del pensar (el diálogo infinito del alma consigo misma) se inicia también como una negación. Así, dirá Gadamer que a la experiencia hermenéutica “tampoco se le presenta la cosa sin su propio esfuerzo, y también este esfuerzo consiste en «ser negativo contra sí mismo».”<sup>1349</sup>. Esta negación es la de la pregunta, que, según veíamos, remueve la *dóxa*. Si el pensar es dialógico, procesual, es porque hay algo que está negado y esto no acontece sin que la conciencia esté ahí, de manera que, igual que la negación determinada alcanza en Hegel no sólo el objeto, sino el propio saber que se manifiesta, así también en Gadamer la negación alcanza al propio ser de quien comprende, puesto que este participa plenamente del proceso de la comprensión. Lo que se pone en cuestión es el mundo familiar en el que estamos, que es obligado así, como en el despliegue necesario de las figuras de conciencia de la *Fenomenología*, a constituirse en una nueva ordenación: “Es siempre un mundo que ya se interpreta a sí mismo, ya ordenado y cohesionado en sus relaciones, en el que la experiencia hace entrada como algo nuevo que vuelca lo que había acompañado a nuestras expectativas y que, en este vuelco, se ordena nuevamente a sí mismo.”<sup>1350</sup>. Por eso lo que produce la experiencia es un cambio del horizonte en el que estamos<sup>1351</sup>, porque lo que aprendemos, como en el caso de la experiencia trágica descrita por Aristóteles, es algo sobre nuestra propia vida. En eso consiste precisamente la *harmonía dórica de érgon y lógos*: no es lo que pensamos lo que es puesto en cuestión, sino nuestra propia alma<sup>1352</sup>. Este es el respecto en el que Gadamer puede afirmar que “toda experiencia se realiza en permanente formación comunicativa de nuestro conocimiento del mundo” y que, en este sentido, la experiencia es siempre “conocimiento de lo conocido” (>Erkenntnis von Erkanntem<)<sup>1353</sup>. La *anámnesis* era, de hecho, el presupuesto de toda dialéctica, según veíamos: la búsqueda que se inicia con la pregunta sólo puede darse sobre la base de un saber previo de lo buscado<sup>1354</sup>. Por ello

---

<sup>1348</sup> GW 1, 360 (VM, 429). Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, ed. cit., p. 80 (trad. cit., p. 59 s.).

<sup>1349</sup> *Ibid.*, 469 (VM, 557): “Auch ihr stellt sich die Sache nicht ohne ihre eigene Anstrengung dar, und auch diese Anstrengung besteht darin, »negativ gegen sich selbst zu sein«.” La edición española traduce *gegen* por ‘para’.

<sup>1350</sup> “Die Universalität des hermeneutischen Problem” (1966), GW 2, 230 (VM 2, 222 s.): “Es ist stets eine sich schon auslegende, schon in ihren Bezügen zusammengeordnete Welt, in die Erfahrung eintritt als etwas Neues, das umstößt, was unsere Erwartungen geleitet hatte, und das sich im Umstoßen selber neu einordnet.”

<sup>1351</sup> GW 1, 489 (VM, 580).

<sup>1352</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 501 (VM 2, 396). Cfr. *supra* II.2.1.

<sup>1353</sup> *Ibid.*, 498 s. (VM 2, 392 s.): “alle Erfahrung vollzieht sich in beständiger kommunikativer Fortbildung unserer Weltkenntnis. In einem viel tieferen und allgemeineren Sinne (...) ist Erfahrung immer >Erkenntnis von Erkanntem<.”

<sup>1354</sup> Cfr. *supra* II.2.1.

toda experiencia es *Erinnerung*: no la memoria como condición de toda experiencia, no esa capacidad de retener y hacer presentes percepciones pasadas para constituir una unidad (*mnéme*, *Gedächtnis*), como decía Aristóteles, sino ese acontecer que arroja luz sobre lo anteriormente conocido y, en esa medida, sobre nosotros mismos, trayéndolo a una nueva unidad, distinta de la anterior y que descubre un nuevo horizonte para el pasado y el presente<sup>1355</sup>. En este sentido la concepción gadameriana se aproxima (aunque no expresamente) a la hegeliana. En efecto, en Hegel la experiencia, en tanto que proceso, lleva a cabo la formación (*Bildung*) de la conciencia, en el doble sentido del genitivo (como un proceder llevado a cabo por la conciencia y como un resultado de ese trabajo de la conciencia), de tal manera que el individuo precisa recordar, recorrer, los contenidos de las etapas anteriores de formación del espíritu universal como etapas de un camino ya “trabajado y allanado”, así como también la “Ciencia de la experiencia de la conciencia” (nombre que en principio pensó Hegel para la *Fenomenología*) exhibe y expone (*stellt...dar*) el desarrollo y necesidad de “este movimiento formador” (*diese bildende Bewegung*)<sup>1356</sup>. Evidentemente el punto de vista del “nosotros”, de la conciencia (filosófica) que describe las manifestaciones de la conciencia, no es el punto de vista de la conciencia natural que tiene la experiencia. Sin embargo, también es cierto que, en última instancia, la exposición del desarrollo de la experiencia de la conciencia sólo es posible de un modo inmanente<sup>1357</sup>, de tal manera que también ella *resulta de* la propia experiencia de la conciencia cuyo *resultado* es el saber absoluto<sup>1358</sup>. Así, es a través de la exposición filosófica como el saber absoluto se hace *efectivo* (*wirklich*), puesto que lo efectivo no es la existencia estática e inmediata, sino que es “el proceso que se produce sus momentos y los recorre”<sup>1359</sup>: “el comienzo vacío sólo en este final se convierte en un saber efectivo”<sup>1360</sup>. Así, en la medida en que el saber *efectivo* implica el propio proceso, por cuanto que la fenomenología tiene que recorrer el movimiento formativo de la conciencia, todos los momentos que la constituyen, es un tipo de recuerdo, una vuelta de la conciencia sobre sí misma sobre el camino que ha recorrido. Este recuerdo constituye por ello un saberse. Que Gadamer está pensando aquí también en términos hegelianos se confirma, además, en que el modo de analizar la experiencia

<sup>1355</sup> En esta distinción entre memoria (*Gedächtnis*) y recuerdo (*Erinnerung*) en relación con la experiencia ha insistido Dieter Teichert (*Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1991, especialmente p. 168 ss.).

<sup>1356</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke 3*, ed. cit., p. 32 s. (trad. W. Roces, p. 21 s.; trad. A. Gómez Ramos, p. 87).

<sup>1357</sup> J. M. Navarro Cordón, “Sentido de la «Fenomenología del espíritu» como crítica”, ed. cit., p. 270 ss.

<sup>1358</sup> “Y si la conciencia filosófica puede mostrar la cientificidad y absolutez de la experiencia de la conciencia es precisamente porque dicha experiencia, en su desarrollo, impone, realiza y exige tal cientificidad y absolutez.” (Ibíd., p. 291 s.). Navarro Cordón insiste en este artículo precisamente en el saber absoluto como *resultado*, es decir, en “la interna y absoluta necesidad de la «experiencia de la conciencia», en un sentido positivo y constituyente, para el saber absoluto y el absoluto mismo” (Ibíd., p. 290).

<sup>1359</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke 3*, ed. cit., p. 46 (trad. W. Roces, p. 21; trad. A. Gómez Ramos, p. 107): *der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft*.

<sup>1360</sup> Ibíd., p. 27 (trad. W. Roces, p. 18; trad. A. Gómez Ramos, p. 77): “*der leere Anfang wird nur in dieser Ende ein wirkliches Wissen*”. Cfr. J. M. Navarro Cordón, *op. cit.*, p. 289.

como un recuerdo se encuentra en continuidad con la rehabilitación del concepto de formación (*Bildung*) llevado a cabo al inicio de *Verdad y método*<sup>1361</sup>. De hecho, allí Hegel aparece como el más agudo pensador de esta noción, cuyo mérito consistiría en haber puesto el acento no en la formación como resultado de un proceso, sino en el proceso mismo y, por lo tanto, en haber subrayado su esencia histórica. En este sentido, la formación, que designaría en general el modo como el ser humano da forma a sus disposiciones y facultades naturales<sup>1362</sup>, estaría exigida por la propia esencia del hombre, por cuanto que no es por naturaleza lo que tiene que ser, y, por ello, se ve llevado a la necesaria ruptura con lo inmediato y natural y a la “elevación a la universalidad” (*Erhebung zur Allgemeinheit*), que es una “determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad” (*Wesensbestimmung der menschlichen Vernünftigkeit im Ganzen*)<sup>1363</sup>. En este sentido, quien no está formado se entrega a la particularidad, porque le falta fuerza de abstracción. La abstracción supone una elevación a otro plano de realidad, como bien ilustraba el mito del *Fedro* y como señalaba el propio Gadamer a propósito de la fusión de horizontes<sup>1364</sup>. Esta elevación, que también caracteriza la formación, sería una tarea tanto de índole práctica (por ejemplo, el sacrificio de la particularidad que supone la inhibición del deseo), como de índole teórica, que Hegel entiende como la vuelta hacia sí mismo desde lo otro. En esta vuelta al hogar hacia sí mismo (*Heimkehr zu sich*) encuentra Gadamer la esencia de la formación para Hegel y un elemento del espíritu (*Element des Geistes*)<sup>1365</sup>. En tanto que *Heimkehr* es, en cierto modo, un recuerdo que tiene la forma del saberse<sup>1366</sup>.

También Gadamer considera el saberse como un momento esencial de toda experiencia (como su resultado que es uno con el proceso), no en el sentido de un aprendizaje de esto o aquello, sino algo que concierne a “la experiencia en su totalidad” (*Erfahrung im ganzen*)<sup>1367</sup>. Este saberse pertenece como tal al segundo momento de la experiencia, puesto que se trata de un saberse en la medida en que lo que se niega es el mundo en el que nos encontramos como en casa, aquello en lo que ya estábamos, y eso obliga, como decíamos, a una nueva reorganización del todo. Por eso la experiencia es dolorosa y desagradable (porque nos desgarrar de la familiaridad del mundo) y que no puede serle ahorrada a nadie (a pesar de los muchos intentos de los padres por evitar que

<sup>1361</sup> GW 1, 15-24 (VM, 38-48).

<sup>1362</sup> *Ibíd.*, 16 (VM, 39).

<sup>1363</sup> *Ibíd.*, 18 (VM, 41).

<sup>1364</sup> *Ibíd.*, 310 (VM, 375). Cfr. *supra* III.2.2.

<sup>1365</sup> *Ibíd.*, 19 s. (VM, 43).

<sup>1366</sup> Llama la atención que Gadamer, siempre tan cuidadoso con las manifestaciones literarias del pensamiento, no haga mención a este respecto de las múltiples encarnaciones en las que se presenta el concepto de formación a partir de las *Bildungsromane* del *Sturm und Drang* y que, sin duda, supondrían un auténtico “espíritu de la época” a la que Hegel pertenece. En este sentido, el *Wilhelm von Meister* de Goethe, el *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis o el *Hiperión* de Hölderlin no serían sino hitos de un camino en el que el concepto de formación aparece en tanto que noción fundamental y articuladora de un modo de entender el ser y el saber humano como un expreso modo de traer a la memoria que hace que, en el recuerdo, nos apropiemos de nuestra historia no como algo acontecido como algo extraño y violento, sino como algo que somos (*Er-innerung*). Estas encarnaciones, todavía presentes en la literatura contemporánea (desde Proust a Mia Couto) confirman que la formación es un *elemento del espíritu*.

<sup>1367</sup> GW 1, 361 (VM, 432).

sus hijos tengan determinadas experiencias)<sup>1368</sup>: pertenece a la esencia histórica del hombre, que es esencialmente negativa (porque nadie sale del lugar en el que se encuentra, no cambia, si no es puesto en cuestión aquello en lo que siempre ya estaba). Así, Gadamer acepta, como Hegel, que el resultado de la experiencia es el saberse. Y, sin embargo, es en la consideración de este saberse en lo que se diferencian<sup>1369</sup>: Hegel piensa la experiencia bajo la medida o criterio (*Maßstab*) del saberse cuya consumación (*Vollendung*) es el saber absoluto, de tal manera que “la dialéctica de la experiencia tiene que terminar con la superación de toda experiencia que es alcanzada en el saber absoluto, es decir, en la identidad completa de conciencia y objeto”<sup>1370</sup>; Gadamer, sin embargo, no puede aceptar la superación de la experiencia, porque si el momento decisivo de toda experiencia es la apertura, como un estar abierto a nuevas experiencias, entonces el movimiento dialéctico de la experiencia tiene que ser infinito. Aquí reside el “punto de fractura” (*Bruchstelle*)<sup>1371</sup> de la concepción gadameriana y hegeliana de la experiencia: el hombre experimentado no es aquel que lo sabe todo, sino aquel que, precisamente porque ha experimentado, está abierto a nuevas experiencias, “el radicalmente no-dogmático” (*der radikal Undogmatische*), de tal manera que la dialéctica de la experiencia “tiene su consumación propia no en un saber concluyente, sino en esa apertura para la experiencia que es puesta en juego por la experiencia misma”<sup>1372</sup>. De hecho, es significativo que también sea esto lo que caracteriza al hombre formado: “mantenerse de tal manera abierto para lo otro, para otros puntos de vista más universales”<sup>1373</sup>, y estos puntos de vista no son una medida o criterio fijo para quien está formado, sino que “sólo se le hacen presentes como los puntos de vista de posibles otros”<sup>1374</sup>. En este sentido, Gadamer trataría de superar la concepción teleológica de la experiencia y de la formación que seguiría manteniendo Hegel (puesto que, aunque

<sup>1368</sup> Ibid., 362 (VM, 432).

<sup>1369</sup> J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit?: Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1994<sup>2</sup>, p. 56

<sup>1370</sup> GW 1, 361 (VM, 431): “Daher muß die Dialektik der Erfahrung mit der Überwindung aller Erfahrung enden, die im absoluten Wissen, d.h. in der vollständigen Identität von Bewußtsein und Gegenstand erreicht ist.”

<sup>1371</sup> Tomo la expresión del estudio de Luis Eduardo Gama, que explora una aproximación de Hegel y Gadamer a partir de la noción de experiencia, como concepto articulador de la hermenéutica gadameriana (*Erfahrung, Erinnerung und Text: Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik*, Wurzburg, Königshausen&Neumann, 2006, p. 77).

<sup>1372</sup> GW 1, 361 (VM, 432): “Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird.”

<sup>1373</sup> Ibid., 22 (VM, 46): “sich derart für Anderes, für andere, allgemeinere Gesichtspunkte offenzuhalten”. La traducción española vuelca *für* por ‘hacia’ y *andere* por ‘distinto’, lo cual desvirtúa el carácter de receptividad que transmite la totalidad del pasaje y su relación con la dialéctica: “Contemplar más precisamente, estudiar más exhaustivamente una tradición no se hace por sí solo si no está preparada una receptividad para lo otro de la obra de arte o del pasado. Precisamente esto lo habíamos subrayado nosotros, siguiendo a Hegel, como la característica general de la formación: mantenerse de tal manera abierto a lo otro, a otros puntos de vista más universales.” (“*Genauer Betrachten, gründlicher eine Überlieferung Studieren tut es nicht allein, wenn nicht eine Empfänglichkeit für das Andere des Kunstwerks oder der Vergangenheit vorbereitet ist. Eben das hatten wir, Hegel folgend, als das allgemeine Kennzeichen der Bildung hervorgehoben, sich derart für Anderes, für andere, allgemeinere Gesichtspunkte offenzuhalten.*”)

<sup>1374</sup> Ibid., 23 (VM, 46 s.): “sind ihm nur als die Gesichtspunkte möglicher Anderer gegenwärtig”.

inmanente al proceso mismo de la experiencia, el saber absoluto es *fin*). Así, dirá Gadamer, en contestación a la ambigüedad conceptual que le critica Bormann, que la experiencia consumada “no es consumación del saber, sino apertura consumada para nueva experiencia. Esta es la verdad que la reflexión hermenéutica hace valer contra el concepto del saber absoluto. En ello no es ambigua.”<sup>1375</sup>

En este sentido, el segundo momento de la experiencia, la dialéctica, sufre una modificación cualitativa, derivada de la esencial apertura de toda experiencia, que vendrá a poner en juego la tercera característica de la experiencia como concreción del tipo específico de saberse constitutivo de la experiencia (dada la ya señalada unidad de proceso y resultado). Y es significativo que recurra a Esquilo como el tercero de los testigos de una recuperación de la esencia originaria de la experiencia. El *pathei-mathos* permite determinar “la interna historicidad de la experiencia” (*die innere Geschichtlichkeit der Erfahrung*)<sup>1376</sup>. No se trata simplemente de que todo aprendizaje se realiza mediante el sufrimiento, sino que lo que quiere decir Esquilo es algo más: se trata de ver-dentro y, por tanto, comprender adecuadamente (*Einsicht*) los propios límites del ser humano frente a lo divino. No parece casual que utilice aquí Gadamer la palabra *Einsicht* para designar precisamente la comprensión que acompaña a toda experiencia. *Einsicht* era la palabra que Gadamer había elegido unas páginas antes para traducir la *gnóme* aristotélica del libro VI de la *Ética a Nicómaco* y que designa, según apuntábamos, la capacidad de poder ver-dentro y, por tanto, de juzgar adecuadamente<sup>1377</sup>. Ahora añadirá que este ver-dentro, esta comprensión, es algo más que simplemente el conocimiento de esto o de aquello, porque contiene siempre un momento de vuelta desde aquello en lo que uno estaba: un momento de negación, de autoconocimiento<sup>1378</sup>, que, si es designado como *Einsicht*, es porque pone en juego la vida práctica del hombre, porque lo que está en juego es su propio ser. Que Gadamer está pensando aquí en un carácter moral de la experiencia se confirma en su propia consideración de la *phrónesis* como saber-se (*Sich-Wissen*) o saber-para-sí (*Für-sich-Wissen*), como un tipo de saber que, frente al saber de la *epistéme*, concierne inmediatamente a aquel que lo posee<sup>1379</sup>. En este sentido, el saberse que caracteriza el proceso de la experiencia es el saber de la propia finitud, “experiencia de la finitud humana” (*Erfahrung der menschlichen Endlichkeit*), es decir, “experiencia de la propia historicidad” (*Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit*): “Se muestra como mera

<sup>1375</sup> “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” (1971), GW 2, 271 (VM 2, 261): “*Vollendete Erfahrung ist nicht Vollendung des Wissens, sondern vollendete Offenheit für neue Erfahrung. Das ist die Wahrheit, welche die hermeneutische Reflexion gegen den Begriff des absoluten Wissens geltend macht. Darin ist sie nicht zweideutig.*”

<sup>1376</sup> GW1, 362 (VM, 432).

<sup>1377</sup> *Ibíd.*, 328 s. (VM, 395). Sobre la traducción del término, véase *supra* nota 1272.

<sup>1378</sup> *Ibíd.*, 362 (VM, 432).

<sup>1379</sup> *Ibíd.*, 319, 321 (VM, 385, 387). Véase también “Praktisches Wissen” (1930), GW 5, 230-248. Gadamer apoya su argumentación con tres pasajes (*Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1141b 33 y VI, 9, 1142a 30; *Ética a Eudemo*, VIII, 1, 1246b 36), el primero de los cuales se torna significativo en la traducción que de él ofrece: *δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστα εἶναι περὶ αὐτὸν καὶ ἑα* (“*Vernünftigkeit ist vor allem, wenn es sich um einen selbst handelt*”: “La racionalidad es sobre todo cuando se trata de uno mismo”). Cfr. Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, ed. cit.

apariencia que todo pueda hacerse retroceder, que siempre hay tiempo para todo y que todo retorna de algún modo. El que está y actúa en la historia hace más bien permanentemente la experiencia de que nada retorna. Reconocer lo que es no quiere decir aquí conocer lo que está ahí una vez, sino ver-dentro en los límites dentro de los cuales está todavía abierto el futuro para la expectativa y la planificación – o todavía de un modo más fundamental: que toda expectativa y planificación de los seres finitos es finita y limitada.”<sup>1380</sup>

Así, podemos decir que los tres momentos de la experiencia (apertura, dialéctica, finitud) refieren en última instancia a un saber moral que pone en juego el propio ser y que se confirma en la peculiaridad de la experiencia hermenéutica, que es precisamente la que le va a permitir a Gadamer dar el paso hacia la ontología y, por lo tanto, desde la primera parte de la obra (que englobaría la recuperación de la experiencia del arte y de la historia) a la segunda parte de la obra (que supondría el giro hacia la ontología y, por lo tanto, la universalización de la experiencia hermenéutica). Es esta peculiaridad y el lugar clave que ocupa para el giro de la hermenéutica hacia la ontología lo que estudiaremos a continuación.

## 2. Diálogo y comunidad: el camino de la experiencia como filosofía

La peculiaridad de la experiencia hermenéutica, que describe la estructura de la conciencia expuesta a los trabajos de la historia, es que tiene que ver con la tradición y la tradición es *lenguaje*, es decir, que nos habla como un tú. En este sentido, dirá Gadamer, la experiencia hermenéutica es siempre *experiencia del tú* (*Erfahrung des Du*), lo cual implica que el objeto hermenéutico tiene el carácter de persona. Aquí se ve confirmado el carácter moral de la experiencia, que es doblemente localizable: por una parte, la experiencia hermenéutica se torna ella misma un fenómeno moral; por otra parte, el saber adquirido por medio de la experiencia, la comprensión del otro, es también un fenómeno moral<sup>1381</sup>. Esta modificación (*Abwandlung*) de la experiencia es en

---

<sup>1380</sup> GW 1, 363 (VM, 434): “*Es erweist sich als bloßer Schein, daß sich alles rückgängig machen läßt, daß immer für alles Zeit ist und alles irgendwie wiederkehrt. Der in der Geschichte Stehende und Handelnde macht vielmehr ständig die Erfahrung, daß nichts wiederkehrt. Anerkennen dessen, was ist, meint hier nicht: Erkennen dessen, was einmal da ist, sondern Einsicht in die Grenzen, innerhalb deren Zukunft für Erwartung und Planung noch offen ist – oder noch grundsätzlicher, daß alle Erwartung und Planung endlicher Wesen eine endliche und begrenzte ist.*” La traducción española del pasaje vuelca *Einsicht* por ‘percepción’, pasando por alto con ello la relación con lo anteriormente expuesto y, en especial, la relación de la comprensión de la que aquí se trata con el saber moral.

Por otra parte, como señala Grondin (*Hermeneutische Wahrheit?*, ed. cit., p. 57, nota 31), Josef Simon interpreta que el saber absoluto significaría en Hegel el saber de la no verdad del saber que se manifiesta: “La verdad absoluta es el saber de la absoluta historicidad de la verdad que se hace valer en cada caso” (“*Die absolute Wahrheit ist das Wissen um die absolute Geschichtlichkeit der jeweils geltenden Wahrheit.*”). Cfr. J. Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1978, p. 256. Con ello, Simon defendería, frente a una interpretación como la gadameriana, que Hegel está haciendo justicia a la esencial finitud humana, que relacionaría con el lenguaje en su célebre escrito sobre el lenguaje en Hegel (*Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966).

<sup>1381</sup> GW 1, 364 (VM, 434).

realidad la “forma fundamental de la experiencia” (*die grundlegende Form der Erfahrung*) a la que se refería Gadamer en la tematización de la *phrónesis* a propósito de la inseparabilidad entre el saber moral y la experiencia, que es lo que distingue a la *phrónesis* de la *téchne*. En aquellas páginas, en nota al pie, de hecho se había referido a estas páginas en las que se caracteriza la experiencia hermenéutica como una experiencia del tú, es decir, en tanto que saber moral<sup>1382</sup>. En este sentido, no pueden dejar de leerse estas páginas en conexión con el rendimiento hermenéutico de la *phrónesis* y con la consideración práctica de la experiencia de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles afirma la necesidad de la experiencia para el saber moral, precisamente porque este tiene que ver con lo particular, de lo cual sólo puede saberse con el paso del tiempo. De ahí que afirme Aristóteles que “los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en cosas de esa naturaleza, y, en cambio, no parece que puedan ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto también lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque es la cantidad de tiempo lo que produce la experiencia.”<sup>1383</sup>

Este carácter moral de la experiencia hermenéutica en tanto que experiencia del tú y su relación con la *phrónesis* se explicita al comprender el tipo de relación con el tú que está mentando aquí Gadamer. Para tematizar en qué consiste se distancia de dos tipos de experiencias del tú, relacionadas con dos tipos de proceder hermenéutico. En primer lugar, de un tipo de experiencia del tú esencialmente objetivadora que denomina conocimiento del hombre (*Menschenkenntnis*)<sup>1384</sup>, que hace del tú un objeto disponible (y, por lo tanto, no lo trata como persona, sino sólo como medio) y que se relaciona con la creencia en el método y en la supuesta objetividad de él derivada, que, aplicado al proceder hermenéutico, deriva en el metodologismo de las ciencias del espíritu siguiendo el modelo humeano. En segundo lugar, se distancia de una experiencia del tú que reconoce al otro como persona, pero sólo en relación a uno mismo, de tal manera que se constituye como relación egotista (*Ichbezogenheit*)<sup>1385</sup>, tal y como se establece,

<sup>1382</sup> *Ibíd.*, 328 (VM, 394). La nota al pie en la que se hace la referencia al capítulo de la experiencia no aparece en la edición española.

<sup>1383</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1142a 12-17, trad. María Araujo y Julián Marías. Cfr. VI, 7, 1141b 14-20: “Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esta razón también algunos, sin saber, son más prácticos que otros que saben, sobre todo los que tienen experiencia; así si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas” (trad. María Araujo y Julián Marías).

<sup>1384</sup> El término *Menschenkenntnis*, que nace y recorre la filosofía moderna, no es un término que sea conceptualmente preciso, sino que engloba reflexiones filosóficas y proyectos éticos, así como un conglomerado de saber popular (de carácter psicológico, antropológico y cultural) que se aplica tanto al individuo como al género humano y que concierne al trato práctico con el hombre. En cualquier caso, se fundamenta todo ello en una imagen del hombre. Así aparece, por ejemplo, en el prólogo a la *Antropología en respecto pragmático* de Kant. Véase a este respecto el artículo “*Menschenkenntnis*” de Ch. Grawe en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. cit., vol. 5, pp. 1117-1121.

<sup>1385</sup> El término *Ichbezogenheit*, así como *Ichhaftigkeit* y *Selbstbezogenheit* proceden de la psicología contemporánea y detentan un significado neutro y abstracto que no puede volcarse en otras lenguas, donde la relación con el *ego* tiene siempre un carácter narcisista. Sin embargo, la decisión de Ana Agud y Rafael de Agapito de traducir el término como ‘referencia a sí mismo’ no recoge suficientemente la



por ejemplo, en la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana, que, si bien es más adecuada que la anterior, sin embargo mantiene siempre un momento reflexivo y, en consecuencia, no toma verdaderamente en serio las pretensiones del otro; su correspondencia hermenéutica es la conciencia histórica, que se cree capaz de comprender la historia desde un lugar distinto de la historia misma, es decir, fuera de la historia, negando el efecto de los prejuicios y la propia pretensión de lo que nos sale al encuentro<sup>1386</sup>.

Frente a estos modos de la experiencia del tú, la experiencia hermenéutica, tal y como trata de delimitarla Gadamer a partir de sus tres momentos esenciales, corresponde a una experiencia del tú que, precisamente, deja valer las pretensiones de lo otro. En esto consiste precisamente la peculiaridad del momento de la apertura propia de la conciencia expuesta a los efectos de la historia: una radical apertura a lo otro a lo que se pertenece, a esa tradición que nos habla como un tú. Aquí vuelve a entrar en juego el sentido de la pertenencia (*Zugehörigkeit*) como escucha: “Pertenerse uno a otro quiere decir siempre al mismo tiempo poder-escucharse-el-uno-al-otro” (*Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-ein-ander-Hören-können.*)<sup>1387</sup>. Si esto es así, entonces la experiencia hermenéutica que corresponde a la conciencia expuesta a los efectos de la historia no consiste en un mirar abarcante y, por lo tanto, controlador (*überschauen*), ni tampoco en una escucha servil (*hörig*), sino que implica el reconocimiento “de que tengo que dejar valer en mí algo contra mí, incluso cuando no hubiera ningún otro que lo hiciera valer contra mí.”<sup>1388</sup> Este dejar valer algo contra mí mismo implica el momento dialéctico y el momento de la finitud propios de toda experiencia. Y en cuanto que se subraya la esencialidad de la apertura como una apertura a lo otro a lo que se pertenece, en tanto que escucha mutua, la experiencia hermenéutica descrita a propósito de la conciencia expuesta a los efectos de la historia presupone y exige la comunidad: el dejar valer algo contra mí mismo significa el reconocimiento de que el otro puede tener razón, de que el otro defiende sus pretensiones no como se defienden los intereses, sino movido por una búsqueda que no es otra que la búsqueda de la verdad que es también la búsqueda en la que uno mismo se halla embarcado. En este sentido, la pertenencia a la tradición que se concretiza en la efectividad de los prejuicios, que tanto se le ha criticado a Gadamer, cobra una significación distinta, como ya adelantábamos. Los prejuicios, cuya efectividad es la conciencia expuesta a los efectos de la historia, indican la efectividad histórica de nuestro ser<sup>1389</sup> y la pertenencia del intérprete a la tradición<sup>1390</sup>.

---

secularización del término y su traslación a otras lenguas con la raíz *ego-* desde su origen místico-teológico, como término negativo que designa la individualidad del pecado frente a la universalidad y comunidad que caracteriza la divinidad. Cfr. H.-J. Fuchs “Ichheit, Egoität” en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. cit., vol. 4, pp. 21-25.

<sup>1386</sup> GW 1, 364-367 (VM, 435-437).

<sup>1387</sup> *Ibid.*, 367 (VM, 438).

<sup>1388</sup> *Ibid.*: “daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte.”

<sup>1389</sup> *Ibid.*, 281 (VM, 344): “Por eso son los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, la efectividad histórica de su ser.” (“Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.”) En cursiva en el original.

Sin embargo, ahora vemos que esta pertenencia no puede comprenderse más que como una dejar valer la tradición *contra uno mismo*. En esto consistía, como ya había adelantado Gadamer, el prejuicio de la perfección que está a la base de toda comprensión: “El prejuicio de la perfección contiene por tanto no sólo esto formal de que un texto debe expresar su opinión perfectamente, sino también que lo que él dice es la perfecta verdad.”<sup>1391</sup> De este modo, es precisamente el fracaso en el dejar valer lo dicho como verdadero lo que lleva al intento de comprender el texto como la opinión de otro, ya sea psicológica ya sea históricamente<sup>1392</sup>. La pertenencia es, por ello, escucha en la que se produce la suspensión de los propios prejuicios, no porque se trate de eliminarlos o porque se los ponga entre paréntesis, sino porque se los pone en juego al dejar valer lo que nos llega de la tradición contra nosotros mismos. Esta suspensión tiene la estructura lógica de la pregunta, cuya esencia es abrir posibilidades y mantenerlas abiertas, de tal manera que un prejuicio sólo se vuelve cuestionable cuando se lo pone en juego y sólo entonces puede dejarse valer la pretensión de verdad del otro<sup>1393</sup>.

Por eso la estructura lógica de la apertura es la de la pregunta y la forma de la experiencia es la del verdadero diálogo que forma un lenguaje común y cuyo rendimiento es una transformación hacia lo común, en la que uno no sigue siendo lo que era. Toda experiencia presupone y exige esa búsqueda común: *κατὰ τὸ καλόν*. En esto consiste ese “espíritu que puede unirnos” con el que Gadamer trataba de recuperar, con Rilke, la noción hegeliana de sustancia: la apertura al otro implica el reconocimiento de la propia finitud, de la propia historicidad, y de una búsqueda común. Y por eso la *anámnesis* es presupuesto de todo diálogo, rendimiento de toda experiencia, no “sólo la del alma individual, sino siempre la del «espíritu que puede unirnos» - a nosotros, que somos un diálogo.”<sup>1394</sup> Así, cuando Gadamer decía que hay que recorrer de nuevo el camino de la fenomenología del espíritu hegeliana para mostrar en toda subjetividad la sustancialidad que la determina<sup>1395</sup> no sólo hay que entenderlo en el sentido de la radical historicidad y finitud del hombre que no alcanza nunca la autotransparencia, sino también en el sentido de que nuestro ser está conformado por un *Miteinander* que se constituye en la búsqueda común de la verdad, en el impulso de la experiencia: “Precisamente por el camino sobre la finitud, la particularidad de nuestro ser, que también es visible en la multiplicidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad, ese diálogo que somos.”<sup>1396</sup>

---

<sup>1390</sup> *Ibíd.*, 300 (VM, 365).

<sup>1391</sup> *Ibíd.*, 299 (VM, 364): “*Das Vorurteil der Vollkommenheit enthält also nicht nur dies Formale, daß ein Text seine Meinung vollkommen aussprechen soll, sondern auch, daß das, was er sagt, die vollkommene Wahrheit ist.*”

<sup>1392</sup> *Ibíd.*

<sup>1393</sup> *Ibíd.*, 304 (VM, 369).

<sup>1394</sup> “Destruktion und Dekonstruktion” (1986), GW 2, 369 (VM 2, 356): “*nicht nur die der einzelnen Seele, sondern immer die des >Geistes der uns verbinden mag< - uns, die ein Gespräch sind.*”

<sup>1395</sup> GW 1, 307 (VM, 372). Cfr. *supra* II.3.2.

<sup>1396</sup> “Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966), GW 2, 230 (VM, 223): “*Gerade auf dem Wege über die Endlichkeit, die Partikularität unseres Seins, die auch an der Verschiedenheit der*

Con ello el capítulo de la experiencia permite dar el paso hacia la ontología, por cuanto que lo que pone de relieve en *Verdad y método* el análisis de la experiencia como experiencia hermenéutica (y, en este sentido, en un principio dirigido a la recuperación de la experiencia de verdad en la historia) es que la estructura lógica de toda experiencia es la de la pregunta y la respuesta, es decir, que toda experiencia es dialógica (lingüística)<sup>1397</sup>. En este sentido, dada la universalidad del lenguaje, será también universal la experiencia hermenéutica<sup>1398</sup>.

Es desde aquí desde donde puede entenderse la ontología hermenéutica y la problemática planteada en la “Introducción” a *Verdad y método* y a la que estamos tratando de dar solución: ¿qué significado tiene la experiencia en filosofía?, ¿refiere tal experiencia a lo que encontramos en el desarrollo del libro en la tercera parte donde se produce ese giro de la hermenéutica al hilo del lenguaje? Una vez que hemos recuperado, con Gadamer, un sentido originario de experiencia mucho más allá del sentido teleológico, que todavía es rastreable en Hegel, y hemos localizado en la apertura el momento decisivo de toda experiencia, cuya forma lógica es la de la pregunta, hemos de tratar de perfilar qué significa todo esto para la ontología y, por lo tanto, para el sentido de la pregunta acerca de la experiencia de verdad en filosofía. La apertura, el dejar valer como verdadero lo que el otro tiene que decir, describe la esencia de la pertenencia que se nos manifestaba como condición de posibilidad de todo verdadero participar en la segunda parte de nuestra investigación. Eso quiere decir que la posibilidad de todo diálogo la encontramos en la apertura: sólo hay diálogo, y esto vale tanto para el diálogo con la obra de arte como para el diálogo con la tradición, allí donde uno participa verdaderamente, es decir, allí donde uno deja valer algo contra uno mismo. Esto supone, según defendemos, una auténtica “congregación hacia lo común”, un embarcarse en una búsqueda común que es lo que define la comunidad como presupuesto y exigencia de todo diálogo. Que en las dos primeras partes de *Verdad y método* lo que se despliega son formas concretas de una experiencia que tiene un carácter universal-ontológico lo confirma el mismo Gadamer cuando, casi al final del libro, afirma que para la experiencia del arte y la experiencia de la historia es válida la lingüisticidad de la comprensión y que incluso “los conceptos de «arte» e «historia» mismos son formas de aprehender que se articulan primariamente como formas de la

---

*Sprachen sichtbar wird, öffnet sich das unendliche Gespräch in Richtung auf die Wahrheit, das wir sind.”*

La edición castellana de Manuel Olasagasti es aquí confusa, pues traduce la oración de relativo *das wir sind* justo después de ‘verdad’, con lo que podría llevar a pensar que está referida a la verdad, cuando está en realidad referida al diálogo.

<sup>1397</sup> Este giro de la ontología a partir de la universalización de la experiencia en tanto que experiencia lingüística (dialógica) ha sido duramente criticado por Hans Albert, quien sostiene que el giro gadameriano a la ontología se fundamenta en la técnica de declarar a una experiencia que es sólo un caso especial la auténtica experiencia, de manera que se produce una reducción de toda comprensión a entendimiento (*Verständigung*). Con ello, quedarían fuera todas las formas de comprensión que no supusieran una fusión de horizontes y, por lo tanto, todas las formas de objetivación que, al parecer de Albert, son precisas en el proceder de las ciencias del espíritu. Cfr. *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübinga, Mohr (Paul Siebeck), 1994, pp. 63 ss.

<sup>1398</sup> “Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966), GW 2, 230 (VM, 223).

experiencia hermenéutica desde el modo de ser universal del ser hermenéutico”<sup>1399</sup>. Así explicita el propio desarrollo del libro frente al proceder metódico y el creciente dominio de la naturaleza: “Frente a esto, hemos buscado liberar los modos de ser del arte y de la historia, y la experiencia que les corresponde, del prejuicio ontológico que reside en el ideal de objetividad de la ciencia y hemos sido conducidos, en vista de la experiencia del arte y de la historia, a una hermenéutica universal que concernía a la general mundana relación del hombre.”<sup>1400</sup> Después, en el escrito de 1985 que le sirve de “Introducción” al segundo tomo de *Verdad y método*, volverá de nuevo sobre la estructura del libro y su intención: la universalidad de la experiencia hermenéutica sólo podía ser alcanzada a partir de aquel punto de partida, a partir de las experiencias del arte y de la historia recuperadas desde su limitación en la conciencia estética y la conciencia histórica<sup>1401</sup>. En este sentido, no puede dudarse de que lo que se despliega en la tercera parte de *Verdad y método* es algo de una índole distinta y que se relaciona con la esencia dialógica de la experiencia hermenéutica: lo que tiene lugar en la tercera parte de *Verdad y método* es el despliegue de las condiciones de toda experiencia en general, es decir, el despliegue de la lingüisticidad de toda experiencia del mundo.

En este respecto, la cuestión de la experiencia filosófica sería la cuestión acerca de la condición de todo darse y, en este sentido, la cuestión acerca de la experiencia del ser. Por ello, decir que la *filosofía* hermenéutica es el camino de la experiencia y una teoría de la experiencia efectiva significaría, en primer lugar, que la filosofía hermenéutica es una empresa trascendental, por cuanto que lleva a cabo un estudio de las condiciones de posibilidad de toda experiencia<sup>1402</sup>. Por eso en las últimas páginas de *Verdad y método* Gadamer dirá que lo que ha abierto la experiencia hermenéutica (se entiende: la experiencia hermenéutica universalizada que es la experiencia filosófica) es “la constitución fundamental según la cual el ser es lenguaje, es decir, presentarse” (*die Grundverfassung..., wonach Sein Sprache, d.h. Sichdarstellen ist*)<sup>1403</sup>. Así entenderíamos el genitivo del “camino de la experiencia” y de la “teoría de la experiencia realmente efectiva” como un genitivo objetivo. Sin embargo, también es cierto que la filosofía hermenéutica no es sólo un estudio de las condiciones de posibilidad de toda experiencia, de todo darse, sino que es, en sí mismo, una experiencia

<sup>1399</sup> GW 1, 480 (VM, 569): “*die Begriffe von >Kunst< und >Geschichte< selber sind Auffassungsformen, die sich aus der universalen Seinsweise des hermeneutischen Seins als Formen der hermeneutischen Erfahrung erst ausgliedern*”.

<sup>1400</sup> *Ibid.*: “*Wir haben demgegenüber die Seinsweise von Kunst und Geschichte und die Erfahrung, die ihnen entspricht, von dem ontologischen Vorurteil zu befreien gesucht, das in dem Objektivitätsideal der Wissenschaft liegt, und waren angesichts der Erfahrung von Kunst und Geschichte zu einer universalen Hermeneutik geführt worden, die das allgemeine Weltverhältnis des Menschen betraf.*”

<sup>1401</sup> “Zwischen Phänomenologie und Dialektik” (1985), GW 2, 3 (VM 2, 11).

<sup>1402</sup> Hermann Braun subrayaba también este aspecto en la ontología gadameriana, situándola en la historia de la empresa de fundamentación trascendental de la filosofía en la que, desde Kant hasta Heidegger, cada nueva concreción se convierte en una determinación de la filosofía en su totalidad. (“Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie” en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, Aufsätze II, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, pp. 201-218).

<sup>1403</sup> GW 1, 490 (VM, 581). Cfr. *supra* I.3.

(y, por tanto, el genitivo puede y debe entenderse también como un genitivo subjetivo). Y es que, en este último sentido, la filosofía hermenéutica sólo puede realizarse como una experiencia, es decir, como un diálogo con la tradición en el que tenga lugar la experiencia del ser. Y por eso el despliegue de la filosofía de Gadamer tiene lugar siempre y en todo caso en diálogo con los diferentes autores de la tradición<sup>1404</sup>. En este segundo sentido, el “camino de la experiencia” designa el proceder no de la filosofía “hermenéutica”, sino de la filosofía en general: “La filosofía no conoce ningunas proposiciones verdaderas que uno sólo tenga que defender y que uno busque mostrar como las más fuertes. Filosofar es más bien un permanente sobrepasarse a sí mismo de todos sus conceptos [los de la filosofía], como un diálogo es un constante sobrepasarse a sí mismo mediante la respuesta del otro.”<sup>1405</sup> Por eso, como veíamos, en el caso de la filosofía no hay, propiamente, textos<sup>1406</sup>.

Y, sin embargo, todavía queda por esclarecer qué quiere decir Gadamer cuando afirma que lo que él entiende por hermenéutica es una teoría de la experiencia *efectiva*. Que aquí el término *wirklich* está pensado en relación con Hegel parece manifiesto: también Hegel piensa lo efectivo, según hemos visto, en relación con el camino de la experiencia y el mismo Gadamer afirma que su análisis de la estructura de la conciencia expuesta a los efectos de la historia se lleva a cabo “con la mira puesta en Hegel y apartándose de Hegel” (*im Blick auf Hegel und in Abhebung von Hegel*) y, más concretamente, por cuanto que en él el comportamiento histórico del hombre es “una experiencia que experimenta efectividad y que es ella misma efectiva” (*eine Erfahrung, die Wirklichkeit erfährt und selber wirklich ist*)<sup>1407</sup>. Y si, según veíamos, sólo es efectivo lo que “produce sus momentos y los recorre”, cuando Gadamer afirma que de lo que se trata es de la experiencia efectiva (*wirkliche Erfahrung*) lo que está poniendo en juego es una experiencia que se despliega históricamente, es decir, que, como en Hegel, no se trata de una percepción subjetiva, sino de un acontecer a nivel del ser que desemboca en el saberse. Pese a que es, como apuntábamos, la concepción de este saberse lo que distingue a estos autores, sin embargo hay algo que es válido para ambos: la efectividad de la experiencia tiene que ver con el despliegue histórico del ser tal y como lo contempla la consideración filosófica. Sólo que el saberse en el que desemboca la

<sup>1404</sup> Este doble sentido del genitivo ha sido señalado también por Luis Eduardo Gama, quien encuentra en ello un punto de aproximación entre Gadamer y Hegel (*op. cit.*, p. 29).

<sup>1405</sup> “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), GW 8, 430 (MR, 117): “*Philosophie kennt keine wahren Sätze, die man nur zu verteidigen hat und die man als die stärkeren zu erweisen sucht. Philosophieren ist vielmehr eine beständige Selbstüberholung aller ihrer Begriffe, wie ein Gespräch eine ständige Selbstüberholung durch die Antwort des Anderen ist.*”. La traducción castellana de José Francisco Zúñiga conduce aquí a confusión, por cuanto que hace al propio filosofar el sujeto del sobrepasar (que traduce como ‘revisión’).

Por otra parte, en esta naturaleza fundamentalmente dialógica de la filosofía se basa, precisamente, la tesis desplegada por Pierre Fruchon (*op. cit.*), según la cual los estudios gadamerianos sobre los griegos y sobre la modernidad no son estudios sobre historia del pensamiento, sino que son parte de su filosofar. Compartimos por entero la posición defendida por el profesor francés, no sólo para Gadamer, sino como tesis general sobre la esencia de la filosofía.

<sup>1406</sup> *Ibíd.* Cfr. *supra* II.2.4.

<sup>1407</sup> GW 1, 352 (VM, 421).

hermenéutica gadameriana no es el del saber absoluto, sino el del saberse finito, como se desprendía de la esencial apertura de toda experiencia. Por ello, Gadamer se convierte en abogado (*Anwalt*) de la “mala infinitud”<sup>1408</sup>, haciéndose portaestandarte de la salvación de su honor (*Ehrenrettung*)<sup>1409</sup>. En este sentido, si la filosofía hermenéutica es el camino de la experiencia efectiva, entonces es que estudia las condiciones transcendentales de todo darse desde su historicidad constitutiva (genitivo objetivo) y se realiza ella misma históricamente (genitivo subjetivo), manteniéndose, en ambos casos, en una permanente apertura hacia lo otro.

Sólo desde aquí puede comprenderse el rendimiento ontológico de la noción de experiencia y, por lo tanto, el sentido de su consideración como punto de anclaje de la ontología hermenéutica. Porque, recordemos, la experiencia que trata de recuperar Gadamer frente a la ciencia moderna es una experiencia de verdad: ¿qué significa esta verdad y qué significa que podamos tener de ella una experiencia? Para responder a esta pregunta hay que recorrer de nuevo, aunque sea someramente, el camino de nuestra investigación, puesto que la noción de experiencia es un punto de anclaje al que hemos llegado después de recorrer las nociones de *Darstellung*, diálogo y comunidad. En la primera parte de nuestra investigación la noción de *Darstellung* en tanto que presentación permitía abrir el horizonte para comprender la verdad como *alétheia* y, por lo tanto, más allá de la noción clásica de *adaequatio*, en un sentido ontológico: como manifestación del ser, en tanto que al ser mismo le pertenece su manifestarse, por cuanto la presentación es un momento del ser mismo. Esta manifestación del ser se nos mostró en la segunda parte de nuestra investigación como precisado de cierta participación en la *Darstellung*, de tal manera que, superando un horizonte subjetivista, la comprensión se hace un momento mismo de la presentación, de tal manera que esta tiene un carácter siempre dialógico. Que la presentación sea esencialmente dialógica implica una modificación de la *alétheia*, puesto que el diálogo es siempre infinito (lo no-dicho, lo no-pensado) y, en esa medida, descubre tanto como oculta. Finalmente, la tercera parte de nuestra investigación explora la comunidad como un momento antropológico exigido en todo diálogo y, por lo tanto, en toda *Darstellung*: sólo hay *Darstellung* dialógica por cuanto que hay congregación hacia lo común, por cuanto que hay una comunidad de búsqueda en todo diálogo. Es esta comunidad la que caracteriza la apertura como momento esencial decisivo de la experiencia, por cuanto que la

---

<sup>1408</sup> “Zwischen Phänomenologie und Dialektik” (1985), GW 2, 8 (VM 2, 16). La edición española traduce simplemente ‘partidario’. Véase también “Das Erbe Hegels” (1980), GW 4, 465 (ANT, 301). Esta referencia a la “mala infinitud” hegeliana no debe ser entendida en el sentido del infinito (Dios) separado del mundo (como mera negación de lo finito), puesto que este sentido del término, además de no dejar comprenderse en relación con lo que está aquí en juego, haría de Gadamer un continuador de la deriva onto-teológica de la metafísica. El sentido de la mala infinitud que Gadamer dice defender es, más bien, el de la siempre negación de lo finito, el del *deber-ser* de la superación de lo finito, recogido en los §§93-94 de la *Enciclopedia*: “Algo deviene otro, pero lo otro es ello mismo un algo, deviene por tanto otro, y así sucesivamente hacia lo infinito.” (“*Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und so fort ins Unendliche*”).

<sup>1409</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 505 (VM 2, 400). La edición española traduce simplemente ‘rehabilitación’.

experiencia hermenéutica, universalizada en tanto que tiene la estructura lógica del diálogo, es decir, en tanto que forma de realización del lenguaje, implica siempre una experiencia del tú, cuyas pretensiones hay que dejar valer contra uno mismo, que en última instancia es reconocimiento de la propia esencia histórica y finita del hombre: “*Ser-histórico significa no entregarse nunca al saberse*”<sup>1410</sup>, decíamos con Gadamer. Ahora vemos que esta es una característica que no sólo conviene a la imposibilidad de la transparencia de la conciencia: significa también el reconocimiento de la imposibilidad del saber absoluto y, por lo tanto, del reconocimiento de una búsqueda infinita que no le es posible al individuo en tanto que individuo, sino que sólo es posible, como se desprende de la esencia misma de la experiencia, en comunidad con otros.

Que la noción de comunidad ponga en juego la noción de experiencia al modo como lo hemos visto implica que la noción de experiencia pertenece esencialmente a la *Darstellung*. Con ello, la noción de *alétheia* implica no sólo la manifestación y la ocultación como momentos del propio ser, sino también que esta manifestación y ocultación, que se producen como rendimiento de la participación común en la presentación dialógica, son históricas, es decir, reales, *efectivas*. Con ello, la ontología gadameriana supera el horizonte de la metafísica de la presencia. Decir que el ser es presentarse implica, por una parte, la superación de la noción de *adaequatio* cuya correspondencia moderna es la representación del objeto en un sujeto que encuentra su perfección en el intelecto infinito: el ser no es la lógica contrapartida de un *vor-stellen*, no es objeto, porque el sujeto mismo no es un sujeto enfrentado a un objeto, sino que pertenece al acontecer mismo. La ontología gadameriana supera con ello el horizonte onto-teológico de la metafísica, porque la manifestación del ser, su *alétheia*, tiene su enraizamiento en la participación de quien comprende en el acontecer del ser y, por lo tanto, su presupuesto es siempre el ser finito del hombre<sup>1411</sup>. En este preciso sentido la ontología gadameriana sólo puede plantearse como una ontología de las nociones trascendentales. Por ello, la experiencia de verdad en filosofía a la que se refería Gadamer en la “Introducción” a *Verdad y método* es la experiencia, el proceso enraizado en la esencia finita del hombre, por medio del cual es posible el acceso del hombre al ser, porque donde se intenta filosofar (y ya sabemos que todo filosofar es siempre ese eterno diálogo que define la esencia de la experiencia) acontece *Seins-erinnerung*: “Pero el recuerdo del ser no es además recuerdo de algo sabido anteriormente y ahora hecho presente, sino recuerdo de lo preguntado anteriormente, es recuerdo de una pregunta desaparecida. Pero toda pregunta que sea preguntada como pregunta ya no es recordada. Como recuerdo de lo preguntado entonces es lo ahora

<sup>1410</sup> GW 1, 307 (VM, 372). Cfr. *supra* II.3.1.

<sup>1411</sup> *Ibíd.*, 489 (VM, 580).

preguntado.”<sup>1412</sup>. La experiencia de verdad en filosofía es, por tanto, esa apertura, esa pregunta, que posibilita el acontecer del ser en el horizonte de la finitud.

---

<sup>1412</sup> “Selbstdarstellung” (1975), GW 2, 503 (VM 2, 398): “*Seinserinnerung aber ist obendrein nicht Erinnerung an etwas vordem Gewußtes und jetzt Vergegenwärtigtes, sondern Erinnerung an vordem Gefragtes, ist Erinnerung an eine verschollene Frage. Alle Frage aber, die als Frage gefragt wird, ist nicht länger erinnerte. Als Erinnerung an das damals Gefragte ist sie das jetzt Gefragte.*”





#### ***IV. Conclusión. Darstellung, diálogo y comunidad: la ontología hermenéutica como filosofía trascendental de la finitud.***

*“El pan es de la tierra fruto, pero está bendecido por la luz,  
Y del dios tonante viene la alegría del vino.  
Por eso también pensamos con ello a los celestes, que antes  
Ahí fueron y que vuelven en el tiempo justo,  
Por eso cantan también con seriedad, los cantores, al dios del vino  
Y no en vano piensa y le suena la alabanza al antiguo.”<sup>1413</sup>  
(Hölderlin: *Brot und Wein*)*

“¿Para qué poetas en tiempo de penuria?”, pregunta Hölderlin en *Brot und Wein*. Y en seguida responde: para alabar al antiguo dios del vino, como dice Heidegger, siguiendo las huellas de los dioses huidos y señalando a los otros mortales el camino hacia el cambio<sup>1414</sup>. Ese es el oficio de los poetas en tiempo de penuria, es decir, en el tiempo en el que viven los hombres, en el que los dioses han huido y en donde sólo el pan, bendecido por la luz, y el vino, alegría concedida por el dios del trueno, son huella que permiten el acceso a lo divino. Esta es, podríamos decir, la situación del hombre: un siempre vivir en un tiempo de penuria y con la sola posibilidad de recordar lo divino mediante la luz que bendice el pan, regando los campos de trigo, y el vino, que invade el espíritu y provoca el canto en la noche del mundo en la que faltan los dioses. A esto es también a lo que apunta, y eso es lo que hemos tratado de desarrollar aquí, la ontología hermenéutica propuesta por Gadamer: en el reconocimiento de la intrínseca penuria humana, la evocación de lo divino, el acceso al ser. La experiencia de verdad en filosofía es, al fin y al cabo, la apertura del horizonte desde el que es posible el acceso a una realidad más elevada. A esto apuntan las tres nociones que se encuentran en el título de nuestra investigación, tal y como hemos tratado de mostrar: *Darstellung*, diálogo y comunidad son los tres conceptos que pueden articular una ontología más acorde con la penuria humana. Y por eso la forma de acceso a la verdad es siempre la de la experiencia hermenéutica, que cobra universalidad en su esencial lingüisticidad, y que se vuelve experiencia filosófica cuando estudia las condiciones de posibilidad del acceso al ser desde el horizonte de la reconocida finitud humana.

---

<sup>1413</sup> “*Brot ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte gesegnet,  
Und vom donnernden Gott kommt die Freude des Weins.  
Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst  
Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit,  
Darum singen sie auch mit Ernst, die Sänger, den Weingott  
Und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob.*”

<sup>1414</sup> M. Heidegger, “Wozu Dichter?”, en *Holzwege*, GA 5, 250 (citamos según la paginación de la primera edición, al margen tanto en la edición de la *Gesamtausgabe* como en la traducción castellana).

La noción de experiencia se nos convierte así en punto de anclaje de la ontología gadameriana que, en íntima conexión con el proyecto heideggeriano (y hay que pensar que Gadamer no veía sino una continuidad de pensamiento en la *Kehre*), va a plantearse en contraposición a la onto-teología del pensar occidental. A pesar de que Gadamer, frente a Heidegger, no quiere situarse al margen de la tradición ni superar el lenguaje de la metafísica, y mucho menos plantear un nuevo comienzo (cosa que, por otra parte, según sus propios presupuestos sería imposible), sino repensar las posibilidades de la tradición, el pensamiento gadameriano se sitúa en plena continuidad con el heideggeriano y con su proyecto de superación de una ontología que piensa el ser desde la presencia y desde el sujeto. Plantear la pregunta por el sentido del ser suponía, en realidad, superar el horizonte del presente y de una ontología centrada en el ser de lo ente y de lo ente supremo, escudriñable por el *lógos*. Por ello, también el pensamiento gadameriano sigue la lectura heideggeriana de la historia del pensar occidental que habría llevado desde una ontología de la sustancia (*hypokeimenon*, *substantia*), como aquello que permanece inmutable en todo cambio, hasta el subjetivismo de la modernidad, que piensa el sujeto como el fundamento inamovible que resiste toda duda metódica (Descartes) y como aquello a lo que han de poder referirse todas mis representaciones (Kant)<sup>1415</sup>, intentando pensar más radicalmente la noción de ser desde el horizonte de la temporalidad propia del *Dasein*. Preguntarnos, en este sentido, si Gadamer sigue aquí el proyecto del primer Heidegger o del segundo es una pregunta que al cabo se revela sin sentido, en la medida en que, de haber un segundo Heidegger, lo que cambia no es el proyecto de su pensamiento, sino el modo de realizar este proyecto, que es el proyecto de pensar el ser y no lo ente.

Ahora bien, ¿qué significado tienen los tres conceptos por nosotros esbozados en el proyecto gadameriano de pensar el ser? ¿Es realmente ese el propósito gadameriano? Como hemos apuntado ya, el proyecto gadameriano, por lo menos tal y como queda esbozado en *Verdad y método*, es el proyecto de recuperar una experiencia de verdad en el arte, en la historia y en la filosofía. Y cuando nos acercamos a ver qué tipo de experiencia puede ser la experiencia filosófica, nos encontramos con que lo que tiene lugar es un giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje. ¿Qué experiencia de verdad es esta? Si pensamos hasta el final la noción de experiencia, tal y como la hemos expuesto, entonces resultará que también aquí la filosofía, cuya tarea principal queda apuntada en un “giro ontológico”, tendrá que ver con la negatividad y con la temporalidad propia de toda experiencia, así como con el reconocimiento de lo otro como propio, algo que hay que pensar en relación con el hecho de que el “giro ontológico” se realice al hilo del lenguaje, lo cual, sin duda, tiene a su vez que ver con los caminos andados en su proyecto filosófico por el Heidegger de después de la *Kehre*. Pero planteemos de nuevo la pregunta: ¿qué experiencia de verdad es esta y qué tiene que ver con las tres nociones estudiadas? En la primera parte de nuestra investigación alcanzábamos la estructura misma del arte y del lenguaje como una puesta en juego de

---

<sup>1415</sup> “Subjektivität und Intersubjektivität” (1975), GW 10, 88 ss. (GH, 12 ss.). Cfr. *supra* II.3.2.

la manifestabilidad del ser en tanto que presentación, presentación que en la segunda parte incluía al espectador y al hablante como parte fundamental de esta presentación del ser que ahora se nos revelaba como acontecer. Este acontecer se nos ha mostrado en la tercera parte de nuestro trabajo sobre la base de una cierta comunidad instituyente entre aquellos que participan de la presentación, lo cual nos ha llevado a la noción de experiencia como un modo de acontecer la verdad, que, teniendo en cuenta nuestra radical historicidad, se hace cargo de ella como aquello que permite una apropiación de lo extraño como propio, un reconocimiento de sí mismo en lo otro, que apuntaba a la comunidad no sólo como presupuesto sino también como exigencia. El que en esta exigencia de comunidad que posibilita la presentación dialógica se establezca el punto en el cual se sostiene la ontología hermenéutica significa que será en la mutua imbricación entre presentación, diálogo y comunidad en donde podremos ver de qué manera la hermenéutica no sólo es la base metodológica de las ciencias del espíritu, sino que aspira a ser un aspecto universal de la filosofía, es decir, a ocuparse de la mundana relación del hombre en general (*das menschliche Weltverhältnis schlechthin*)<sup>1416</sup>, que no es sino aquello de lo que se ocupa toda ontología. Con ello, Gadamer está pensando su proyecto ontológico, frente a Heidegger, en continuidad con el pensar occidental.

## 1. El proyecto ontológico gadameriano como filosofía trascendental

Pero volvamos a aquello de lo que decimos que se ocupa la ontología: ¿es cierto que la ontología se ocupa de la mundana relación del hombre en general, del modo en que el mundo deviene mundo para el hombre? ¿No sería una definición tal antropocéntrica y, sobre todo, no sería un modo de ese humanismo tan denunciado por el último Heidegger? ¿Queríamos entonces aquí hacer hablar a Gadamer contra Heidegger? Cuando decimos que la ontología se ocupa de la mundana relación del hombre en general no estamos apuntando, en realidad, sino al aspecto universal de todo filosofar, es decir, al modo general en que la filosofía, como filosofía primera, es, como decía Descartes, la raíz de toda ciencia<sup>1417</sup>, por cuanto que es aquello en lo que toda ciencia, toda posibilidad de verdad y falsedad, tiene su origen<sup>1418</sup>, y, al mismo tiempo, el *arché* por los hombres buscado, ya que los hombres desean por naturaleza saber (Aristóteles)<sup>1419</sup> y están naturalmente dispuestos a la metafísica (Kant)<sup>1420</sup>. Por eso

<sup>1416</sup> GW 1, 479 s. (VM, 569).

<sup>1417</sup> “De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.” (R. Descartes, “Carta-prefacio” a los *Principio de la filosofía*, trad. Guillermo Quintás, Madrid, Alianza, 1995, p. 15).

<sup>1418</sup> Piénsese si no es en el fondo para Heidegger lo mismo, por cuanto que, en el pensar, como en el arte y la política, tiene lugar una *institución* (*Stiftung*) de la *alétheia*, el claro-oscuro sobre el que se basa toda posible verdad y falsedad, toda ciencia. Cfr. “Der Ursprung des Kunstwerkes”, GA 5 y *supra* II.1.4.

<sup>1419</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

<sup>1420</sup> “(...) y si bien la metafísica no es real en cuanto ciencia, sí lo es, al menos, en cuanto disposición natural (*metaphysica naturalis*)” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 21, trad. Pedro Ribas).

podemos decir que lo que sea la ontología tiene mucho que ver con el modo en que en general el hombre inquiriente trata con las cosas. ¿Tiene que ver esto con el humanismo, tal y como lo trata Heidegger, como destino del pensar occidental o es más bien el único modo en que puede pensarse el ser? Dada la íntima relación entre ser y pensar, dada su mismidad, no puede decirse que sea posible el ser sin el hombre. Otra cosa es que el hombre que se las ve con el ser procure su acercamiento de un modo o de otro. La posibilidad de la verdad es también la posibilidad de la falsedad, la claridad del claro es sólo posible por la oscuridad de lo oscuro.

Esto es precisamente aquello que se encuentra a la base del título *ontología* como un proyecto, ya tradicional, en el que se inscribe tanto el pensar heideggeriano como el pensar gadameriano. Y queremos remarcar lo del proyecto, porque el proyecto en sí, lo buscado, puede permanecer siendo lo mismo a pesar de las múltiples respuestas que crean o pretendan haberle dado cumplimiento. Y es que es precisamente ese proyecto de búsqueda lo que se encuentra a la base de la filosofía desde sus orígenes (en ello reside la comunidad sobre la que se asienta todo filosofar), mucho antes de que a un proyecto tal se le diera el nombre de *tà metὰ tà physiká*, y más aún el de *metaphysica*<sup>1421</sup>. Por supuesto que tuvieron que pasar muchos siglos para que de ese proyecto, que parecía reunirse en torno a unos escritos de Aristóteles, y que Occidente recibió como proyecto, se produjera un desmembramiento que daría lugar al nacimiento de esa parte de la metafísica, de carácter abarcador, que sería la *ontología*. Evidentemente cuando Goclenius usó el término por primera vez en 1613 en su *Lexicon philosophicum* ya hacía mucho tiempo que se venía llevando a cabo el proyecto que ese término designaba, igual que mucho tiempo antes de que se utilizara el término *metafísica* ya se venía llevando a cabo el proyecto inquisidor sobre el sentido del ser. Y es que, en cierto modo, quizá podría decirse que el proyecto ontológico nace al mismo tiempo que la *Metafísica* de Aristóteles, por cuanto que el problema que ella plantea sobre cuál sea su objeto de estudio es aquel al que la filosofía medieval trata de dar respuesta haciendo de Dios la condición de posibilidad del ser y de la verdad, y que más tarde llevaría a la división escotista entre aquella ciencia que estudia las nociones más comunes (*communissima*) que trascienden todo género (*scientia transcendentalis*) y la física, la matemática y la teología, que ya no es considerada parte integrante de la ciencia que estudia el ser en cuanto ser, sino una *scientia specialis*. Por eso no es de extrañar que la división escotista, como suele decirse, hiciese época, en la medida en que venía a solucionar, en cierto sentido, el problema del objeto de la metafísica, acabando por desembocar en la posterior división entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, que Wolff sistematizaría distinguiendo la filosofía entre la *ontología* o

---

<sup>1421</sup> No queremos entrar aquí en la cuestión de si el título nació como una mera designación bibliográfica o más bien como una designación de un saber que está más allá de la Física. Los primeros en insistir en que el término podía tener en su origen un significado no bibliográfico fueron Paul Moraux (*Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, Nauwelaerts, 1951) y Hans Reiner ("Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8 (1954), pp. 210-237), seguidos por Pierre Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1964).

*philosophia transcendentalis*, por una parte, y la psicología, cosmología y teología, por otra.

En este sentido, el término *ontología* vendría a designar esa parte de la filosofía primera que estudia el ser en cuanto ser, lo cual ya en la Edad Media había venido designando el estudio de las propiedades trascendentales del ente, es decir, de esas propiedades que trascienden toda propiedad genérica, y no tenía por objeto ningún ente particular. Es precisamente de esta distinción de la que más tarde se hará cargo Kant, dando un vuelco al sentido de lo trascendental, que pasará a designar, no ya las *communissima*, sino las condiciones que permiten la constitución del objeto (no ya de lo ente), y abriendo una acceso al alma y a Dios distinto del de una metafísica dogmática o racionalista. Pero, en todo caso, el sentido de la *ontología* y de la *philosophia transcendentalis* sigue siendo el mismo, por cuanto que sigue interrogándose por el sentido de lo que es. Y es que aunque parezca que la *metaphysica generalis* se convierte en teoría del conocimiento (lo cual, por cierto, confirmaría el hecho de que la filosofía, después de Hegel, parezca convertirse en epistemología con el neokantismo o el positivismo lógico), lo que en realidad tiene lugar es un nuevo cumplimiento del proyecto ontológico en tanto que filosofía trascendental, un cumplimiento que, podríamos decir, llega hasta Husserl y su distinción entre ontología formal y ontologías materiales (o regionales) y el posterior intento heideggeriano en *Ser y tiempo* de replantear la pregunta por el ser y de alcanzar, así, una *ontología fundamental*. Y si decimos que, en el fondo, el proyecto kantiano no traiciona el sentido originario de la filosofía trascendental u ontología es porque la filosofía trascendental kantiana, si bien da un giro, vuelve a plantear, en cierto modo, la pregunta por la mismidad del ser y el pensar, por cuanto que escudriña las condiciones de posibilidad del objeto, que son las condiciones de posibilidad del conocimiento, y los postulados del pensar, condiciones y postulados que, como por otra parte muestra la analítica del *Dasein* heideggeriana (todavía, en este sentido, trascendental) configuran el modo de acceso al ser a través del modo general del ser del hombre<sup>1422</sup>.

Es por ello que el intento gadameriano de subrayar la universalidad de la hermenéutica es en realidad el proyecto ontológico gadameriano, por cuanto que en la universalidad de la hermenéutica se esconde la *philosophia transcendentalis*, esa filosofía que, raíz del árbol del conocimiento, escudriña las propiedades del ser en cuanto ser, las propiedades más generales y comunes que trascienden a todo género. Que esta universalidad se conjure en el modo en que en general el hombre trata con el mundo es, en Gadamer, consecuencia, como hemos visto, de la ineludible participación del hombre en la *Darstellung* y de la mutua pertenencia, de la *comunidad* instaurada (*ethos*) y por instaurar entre quien comprende y lo que se trata de comprender y comprendido. Y no es quizá casual que en esta *comunidad*, en esta *Gemeinsamkeit*,

---

<sup>1422</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1991 (*Kant y el problema de la metafísica*, trad. Greb Ibscher Roth y revisión de Elsa Cecilia Frost, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981).

podiera alguien encontrar las nociones más comunes (*communissima*) de Duns Escoto, ya que es precisamente esa comunidad la que hace posible la *Darstellung*, es decir, la presentación del ser, su inteligibilidad, pues en “la metafísica la *pertenencia* mienta la relación trascendental entre el ser y la verdad que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo y no primariamente como el comportamiento del sujeto.”<sup>1423</sup> En este sentido la ontología gadameriana retorna, como él mismo reconoce, a los problemas de la metafísica clásica<sup>1424</sup> y se entiende a sí misma como una filosofía trascendental.

Así, lejos de caer en el subjetivismo u objetivismo modernos, que Gadamer critica tanto como Heidegger, el pensar gadameriano retorna a la filosofía antigua y medieval para encontrar en ella, en cierto sentido, la superación del olvido del ser y la superación del destino humanista del pensar occidental. No se trata de un hacer dominador que promulgue la superioridad y anterioridad del sujeto sobre el objeto, sino de una mutua pertenencia entre ambos que refiere, en última instancia, a un horizonte en el que se hace posible la inteligibilidad de las cosas. Y es que vale tanto para la filosofía antigua como para la medieval el que ser y verdad se pertenezcan mutuamente, lo cual no significa, o por lo menos no lo significa para Gadamer, que en el fondo toda metafísica no sea más que un humanismo, porque la verdad, el conocimiento, es un momento del ser mismo. Así, tanto Aristóteles como Santo Tomás podrán decir que “cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser”<sup>1425</sup>. Esta mutua pertenencia de ser y verdad, que se encuentra como horizonte en toda la búsqueda ontológica (o, en términos gadamerianos, en toda experiencia filosófica), será en realidad la base sobre la que se montará todo el orden trascendental, es decir, todo el orden de inteligibilidad. Y es que toda ontología, toda filosofía que se pregunta sobre el ser en cuanto ser, se interroga en realidad por las condiciones que hacen posible que el ser se presente, que el ser acontezca. Y esto vale tanto para Platón como para el último Heidegger, de tal manera que, en el fondo, toda metafísica (si se quiere, en el sentido restringido de ontología) podría ser entendida como una respuesta a la pregunta por el modo en el que se presenta el ser<sup>1426</sup>.

Desde la perspectiva apuntada, la doctrina medieval de los trascendentales se orientaría hacia los distintos modos en que se expresa el ser, las distintas propiedades de lo que es en tanto que es que permiten su inteligibilidad, que es la inteligibilidad de las cosas. En este sentido, y a pesar de las múltiples posibles ordenaciones de las propiedades trascendentales, la doctrina medieval permite abrir un claro en el que contemplar el ser más allá de la dicotomía sujeto-objeto, para pensar la copertenencia entre el ser y el hombre. Y ello, como decimos, más allá de todo antropocentrismo. Es característico en este sentido de la doctrina medieval, frente a la filosofía antigua y también frente a, por ejemplo, lo que vamos a encontrar en Gadamer, el hecho de que el

---

<sup>1423</sup> GW 1, 462 (VM, 549): “In der Metaphysik meint Zugehörigkeit das transzendente Verhältnis zwischen Sein und Wahrheit, das die Erkenntnis als ein Moment des Seins selber und nicht primär als ein Verhalten des Subjektes denkt.”

<sup>1424</sup> *Ibíd.*, 464 (VM, 551).

<sup>1425</sup> Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993b 30, trad. Tomás Calvo.

<sup>1426</sup> Esta es, por ejemplo, la lectura hecha por Zubiri en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, ed. cit.

intento por conjugar los dos objetos de la metafísica de Aristóteles llevará, en su estudio del ser en cuanto ser, a comprender los trascendentales *también* desde el horizonte de la causalidad, con lo que se ponen en relación con el origen, algo que será característico del esquema en uso en el siglo XIII, es decir, tanto para Santo Tomás, que no utiliza el término *transcendental*, como para las correspondientes *Summas* de Felipe el Canciller y Alexander de Hales, que fueron los primeros en utilizarlo<sup>1427</sup>. Sin entrar a tratar los trascendentales propios del ente en relación consigo mismo (*res, unum*) o en relación con otros (*aliquid*), lo que aquí nos interesa es estudiar esos trascendentales relativos al alma, ya que ella es, en cierto sentido, todos los entes<sup>1428</sup>, pues serán esos trascendentales los que nos van a permitir entender de qué modo es la mutua pertenencia entre ser y verdad lo que está también presente en la ontología hermenéutica gadameriana. Y es que, si bien es cierto que, como dice Santo Tomás en *De veritate*, se puede mostrar la conveniencia del ente con respecto al alma bien por la potencia apetitiva, y entonces el ente recibe el nombre de “bueno”, bien por la potencia cognoscitiva, y entonces y el ente recibe el nombre de “verdadero”<sup>1429</sup>, no es menos cierto que esta conveniencia se da también en el orden de la causalidad, lo cual pone de manifiesto que la posible antropología subyacente no tiene nada que ver con un humanismo en el sentido heideggeriano. Y es que si bien el hombre se caracteriza por una apertura trascendental a lo que es, o viceversa, si bien lo que es se caracteriza por una apertura trascendental al hombre, no lo es en un sentido constitutivo, pues, en última instancia el *verum* y el *bonum* de lo que es se constituirán en relación (*respectus*) con el entendimiento y la voluntad divinos<sup>1430</sup> y ello en un doble sentido, porque, por un lado, la inteligencia y la voluntad humanas son imagen finita de la inteligencia y la voluntad divinas y, por otro lado, son la inteligencia y la voluntad creadoras las que hacen *verum* y *bonum* a lo que es. De este modo, no será el alma humana la medida de lo verdadero y lo bueno, sino que será precisamente el alma humana, en tanto que abertura trascendental como inteligencia y voluntad finitas, la que estará medida por lo verdadero y lo bueno de las cosas cuya abertura trascendental tiene en Dios, que es el *esse*, su fundamento último<sup>1431</sup>.

Evidentemente podría decirse que una teoría semejante de los trascendentales se encuentra, en realidad, en lo que Heidegger ha llamado el horizonte onto-teológico de la metafísica que, en última instancia, se halla en busca de un fundamento último de lo que es. Pero esto no es lo que aquí nos interesa, porque, si bien podría ser cierto desde una cierta lectura de la historia de la metafísica, no por ello deja de descubrir un horizonte en el que se muestra la mutua pertenencia de ser y verdad que permite abrir una brecha

<sup>1427</sup> J. A. Aertsens, “Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven”, *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988), pp. 82-102, aquí: 99.

<sup>1428</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431b 21.

<sup>1429</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, cuestión 1, artículo 1, respuesta.

<sup>1430</sup> J. A. Aertsens, *op. cit.*, p. 99.

<sup>1431</sup> Este es precisamente uno de los puntos centrales que sirve a los neotomistas para enfrentar el realismo tomista al fenomenismo kantiano. Véase Joseph Maréchal, *El punto de partida de la metafísica V. El tomismo ante la filosofía crítica*, Madrid, Gredos, 1959, pp. 102-107.



por la que puede entenderse por qué la ontología hermenéutica supera “el horizonte de la metafísica de la sustancia tanto como la metamorfosis que ha experimentado el concepto de sustancia en los conceptos de subjetividad y de objetividad científica”<sup>1432</sup>. Y es que si algo aprendemos de la doctrina de los trascendentales es precisamente la inteligibilidad de lo que es, una inteligibilidad que no tiene que ver con ciertas condiciones subjetivas de la constitución del objeto, sino con la posibilidad de presentarse el ser, una presentación de la que participa el hombre más allá de su querer conocer.

La inteligibilidad de las cosas, que Gadamer cifra en el lenguaje, y que en la primera parte de nuestra investigación se nos mostraba en la íntima relación entre la presentación y lo presentado, se corresponde, por así decir, con la capacidad de inteligibilidad del alma, con esa capacidad del alma de ser todas las cosas, tal y como se nos ha mostrado en la segunda parte de nuestra investigación en la forma de la participación dialógica y que, finalmente, acababa desembocando en una suerte de inteligibilidad comprensiva que tiene la forma de la experiencia. De ahí que el conocido adagio gadameriano “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*), que, en cualquier caso, apostamos por traducir sin comas, acabe perfilando el aspecto universal de la hermenéutica, hacia el que se dirige ese “giro ontológico” llevado a cabo, “al hilo del lenguaje”, en la tercera parte de *Verdad y método*. Por eso no sería acertado identificar sin más la universalidad de la hermenéutica, es decir, su carácter ontológico, con la universalidad del lenguaje, con su posibilitar la abertura trascendental, pues eso es algo de lo que cualquier otra filosofía, aunque no fuera hermenéutica, podría hacerse cargo (y por eso decíamos, con Ramón Rodríguez, que en Gadamer no encontramos ningún lingüismo trascendental)<sup>1433</sup>. Y es que lo característico del giro ontológico de la hermenéutica podría cifrarse, más bien, en un giro hermenéutico de la ontología, que torna el hacer interpretador-comprensor un momento fundamental del ser que sólo puede entenderse en el sentido de las dimensiones ya apuntadas de la *Darstellung*.

No es probablemente casual que al hablar del “giro hermenéutico de la ontología” pudiera alguien pensar que, con razón, es Gadamer digno precursor del neopragmatismo de Rorty y, sobre todo, del postmodernismo de Vattimo. No obstante, el camino ha de andarse aquí con cautela si no queremos caer en malentendidos que nos lleven a identificar la filosofía hermenéutica gadameriana con esas posturas<sup>1434</sup>. En primer lugar, porque no podemos identificar en Gadamer la necesaria vuelta a la cosa, su necesaria presentación o puesta en escena, su inagotabilidad frente a la capacidad comprensora del hombre, con que la cosa (*Sache*) precise cada vez de una nueva descripción y que

---

<sup>1432</sup> GW 1, 488 (VM, 578): “den Horizont der Substanzmetaphysik wie auch die Metamorphose, die der Begriff der Substanz in die Begriffe der Subjektivität und der wissenschaftlichen Objektivität hinein erfahren hat”.

<sup>1433</sup> Cfr. *supra* II.3.2.

<sup>1434</sup> Cfr. J. Grondin, “Gadamer und die Metaphysik”, en R. Pozzo y M. Sgarbi (eds.), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgechichte, Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 7* (2010), pp. 43-52.

sólo sea en la medida en que es alcanzada y presentada siempre de nuevo, es decir, en la medida en que es nombrada<sup>1435</sup>, porque en Gadamer la presentación de la cosa no se entiende sólo como una construcción por parte de los sujetos que entran en un diálogo, sino que ella misma, en tanto que presentada, es decir, en tanto que imagen prototípica (*Urbild*), como la cosa buscada en todo diálogo platónico, trazando sus propios límites a lo que de ella pueda ser dicho, y por tanto, al nombre que podemos darle, impone sus propias exigencias a la presentación. Eso es lo que significaba, como veíamos, la reciprocidad entre presentación y presentado y el hacer de la cosa misma de todo diálogo. Así, frente al nominalismo de un Rorty, que marcaría, por así decir, la unilateralidad de la relación en sentido contrario al de Platón —a saber: no depositando el valor ontológico de la presentación en lo presentado, sino de lo presentado en la presentación—, en la ontología gadameriana la relación entre presentación y presentado, como relación especulativa, evita que la universalidad del lenguaje pueda comprenderse como un recurso relativo a cada lenguaje por el que las cosas adquirirían su modo de ser y que marcaría, por su parte, la abertura del hombre a estas cosas constituidas lingüísticamente. Precisamente en Gadamer las cosas no se constituyen lingüísticamente, sino que tanto las cosas —y el hombre con ellas— como el lenguaje se co-pertenecen a la manera en que se co-pertenecen ser y pensar, con la salvedad de que no hay una *identificación*, aunque sea trascendental, entre ser y lenguaje, como, por otra parte, sería la propuesta vattimiana de interpretar a Gadamer en un sentido radical<sup>1436</sup>. El sentido de la ontología gadameriana no estaría, pues, en un nominalismo hermenéutico que hiciera de la lingüisticidad el *apriori* del ser, sino, más bien, en la trascendentalidad de la estructura expositiva.

Ahora bien, esta estructura expositiva que hemos venido analizando al hilo del arte y del lenguaje y que, según veíamos en la primera parte, problematizaba la idea de un mundo en sí, tampoco puede pensarse, a la manera de Vattimo, como si la interpretación, la siempre renovada exigencia de presentación de aquello que trata de comprenderse, disolviese el ser en sí, disolviéndose a su vez en interpretaciones<sup>1437</sup>. Porque es precisamente el que la estructura expositiva sea una estructura especulativa que implica la mutua pertenencia lo que impide que se le dé mayor valencia ontológica a uno u otro lado de la relación, es decir, lo que impide tanto la primacía del “ser en sí” como la primacía de la presentación, del lenguaje o de la interpretación. Y es que la problematización de la noción de mundo en sí, que veíamos en la primera parte de la investigación, ha de ser pensada en el sentido del necesario horizonte de inteligibilidad del ser. Es este horizonte de inteligibilidad el que se descubre con la estructura de la

---

<sup>1435</sup> R. Rorty, “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, en J. Habermas, R. Rorty et al., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, trad. Antonio Gómez Ramos Madrid, Síntesis, 2003, pp. 49-57, aquí: 56 s.

<sup>1436</sup> G. Vattimo, “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, *Éndoxa* 20 (2005), pp. 45-62.

<sup>1437</sup> G. Vattimo, “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en J. Habermas, R. Rorty et al., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, ed. cit., pp. 59-69. Para su interpretación del nihilismo en la hermenéutica véase *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986.

*Darstellung*, de tal manera que en esta estructura podemos decir que se encuentra la trascendentalidad tal y como la entiende Gadamer, volviendo sin embargo con ello al horizonte de la metafísica clásica que en cierto sentido le reprochaba Heidegger en su carta a Pöggeler, cuando afirmaba, según vimos, que el final de *Verdad y método* retorna sin examinar a la metafísica del ser, que comprende el lenguaje como una determinación trascendental<sup>1438</sup>.

El lenguaje, en tanto que *Darstellung*, se torna pues la determinación trascendental del ser, sólo que esta determinación trascendental, esta determinación que permite la abertura tanto de lo que es como de aquel que trata de comprender, no es en la hermenéutica la determinación de todo lo que es, sino que es aquello que determina la constitución fundamental (*Grundverfassung*) de todo hacia lo que puede dirigirse nuestra comprensión: la constitución ontológica de lo comprendido (*Seinsverfassung des Verstandenen*)<sup>1439</sup>. Por eso, decíamos, la universalidad de la hermenéutica no se identifica sin más con la universalidad del lenguaje, porque a la hermenéutica gadameriana, cuya tarea era la recuperación de una experiencia de verdad que, alejada del modo como concluye la ciencia, pueda retornar su legitimidad a las ciencias del espíritu por medio de una profundización del fenómeno de la comprensión, le subyace, pues, igual que a toda metafísica, una concepción acerca de la naturaleza del conocer<sup>1440</sup>, concepción que orienta su ontología. Que la naturaleza de este conocer sea aquí la comprensión, y, más específicamente, la experiencia, y que esta experiencia se dé siempre lingüísticamente, orienta, en realidad, no sólo el modo de conocer, sino el modo de ser de lo comprendido. Esta íntima relación entre lo comprendido y el comprender, base de toda ontología, como decíamos, se nos ha mostrado en la íntima imbricación de las cosas y del hombre en toda presentación, en tanto que toda presentación *de* es, a su vez, presentación *para*. La comprensión forma parte, participa, de las cosas mismas, porque tanto en las cosas como en el alma que las conoce se da una *constitución común fundamental* (como el *esse* de Tomás de Aquino se encontraba en los entes y en el alma, posibilitando el conocimiento) que es el lenguaje en tanto que esa estructura expositiva que se nos ha mostrado como estructura especulativa (dialógica). En este sentido, Gadamer puede hablar tanto del “lenguaje del arte” como del “lenguaje de la naturaleza”<sup>1441</sup>, porque, en realidad, todo aquello que puede ser comprendido, todo lo que puede acceder a la presentación de la que el hombre es momento esencial, posee su propio lenguaje, que no es el lenguaje de los hombres, sino que es el propio lenguaje de las cosas: todo diálogo, decíamos, es el hacer de la cosa misma.

---

<sup>1438</sup> Cfr. *supra* nota 374.

<sup>1439</sup> GW 1, 478 (VM, 567).

<sup>1440</sup> J. M. Navarro Córdón, “Ser y trascendentalidad. Un estudio en Tomás de Aquino”, *Anales del Seminario de Metafísica* 19 (1984), pp. 11-64, aquí: 30.

<sup>1441</sup> GW 1, 468 (VM, 567 s.).

Que el lenguaje sea el lenguaje de las cosas y no el lenguaje de los hombres<sup>1442</sup> es algo que, como hemos apuntado, aleja a Gadamer del nominalismo de Rorty y Vattimo, y hace de su ontología un realismo metafísico<sup>1443</sup> que, no obstante, permite problematizar la noción de objetividad y de subjetividad y, por tanto, de toda metafísica de la sustancia, desembocando en una noción de comunidad, de mutua pertenencia, de escucha mutua. Esta noción de lo común, de aquello que permite encontrar una universalidad entre las cosas y el alma que las conoce, es aquello en lo que ambas participan, el lenguaje en tanto que *Darstellung*, y, en tanto que lo común que permite la abertura de lo que es hacia el alma y del alma hacia lo que es, es precisamente lo buscado en toda ontología, el horizonte de la inteligibilidad. De ahí que esta constitución ontológica que le subyace a la hermenéutica (en tanto que, como decimos, concibe la naturaleza del conocer como comprender, como experiencia) se encuentre en una cierta “vecindad” (*Nachbarschaft*) y “parentesco” (*Verwandschaft*) con el concepto metafísico de lo bello<sup>1444</sup>. Y con ello retornamos a la ontología hermenéutica como filosofía trascendental.

Quizá no sea casual que Gadamer retome precisamente el concepto de belleza como modo de volver a la filosofía de los trascendentales. Y decimos que quizá no sea casual porque, en realidad, podemos apostar por defender que el retorno a este concepto de belleza estaba ya preparado desde las primeras páginas de *Verdad y método*, cuando la primera experiencia de verdad que quería recuperar era la de la obra de arte. Y si bien es cierto que el concepto de belleza no tiene por qué vincularse a la noción de arte, pues, como el mismo Gadamer sabe reconocer, la noción de belleza nace en realidad vinculada a la naturaleza<sup>1445</sup>, también es cierto que esta recuperación (*Wiedergewinnung*) se plantea como un retorno a un sentido originario de la verdad del arte, velado por la subjetivación de la estética a partir de cierta lectura de la tercera crítica kantiana, igual que el recurso al concepto de belleza se entiende como un retorno a un concepto cuyo originario sentido metafísico universal se habría perdido por su estetización a partir del siglo XVIII. De ahí que quizá no sea tampoco casual que el concepto que le sirve a Gadamer para iniciar su ontología de la obra de arte, el concepto de juego, que a su vez le llevará a delimitar la categoría de *Darstellung*, vuelva a aparecer, como ya veíamos, en las últimas páginas de *Verdad y método*. Que ello sea así tiene en realidad que ver, como intentaremos mostrar a continuación, con una concepción *radical* de la filosofía (y piénsese aquí de nuevo en la *raíz* del árbol del conocimiento) y con una concepción, quizá también radical, de la finita temporalidad del hombre. Así pues, si Gadamer recupera la filosofía de los trascendentales y lo hace, además, a través de la noción de lo bello, lo hará guiado por una concepción fundamental de lo que sea la filosofía, en tanto que filosofía hermenéutica y, por tanto, por una concepción fundamental del hombre.

<sup>1442</sup> Véase también el artículo “Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge” (1960), GW 2, 66-77 (VM 2, 71-80).

<sup>1443</sup> B. R. Wachterhauser, *Beyond being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1999, p. 34.

<sup>1444</sup> GW 1, 481 (VM, 570).

<sup>1445</sup> *Ibíd.*, 483 (VM, 573).

De este modo, el hecho de que la recuperación de la filosofía de los trascendentales tenga lugar, en Gadamer, a través de la noción de belleza ha de mostrársenos como indicativo de la peculiaridad del filosofar hermenéutico, que concibe la naturaleza del conocer como comprender, pues si bien es cierto que “todo trascendental, tanto si se considera en cuanto *principio* en que se explica el orden trascendental entero, como en cuanto *dimensión* que implica este orden, como en cuanto *momento* que lo expresa”, también es cierto que “es primero, primario y determinante *a su modo*”<sup>1446</sup>, es decir, que “a su modo”, por decirlo en las palabras de Arellano, explica (como principio), implica (como dimensión) y expresa (como momento) el orden trascendental entero. De este modo, como continúa Arellano a propósito de su crítica a la reducción trascendental a la noción de lo trascendental realizada por Zubiri, “[n]o hay sólo un orden trascendental de la realidad, sino también un orden trascendental de la verdad, de la bondad, de la unidad... Trascendentalmente también, por otra parte, no sólo hay una realidad de la verdad, del bien, de la unidad... sino una verdad de la realidad, del bien, etc., y una unidad de la realidad, de la verdad, del bien, etc. Por último, no sólo es cierto que la realidad en cuanto realidad no es la verdad, el bien, etc., sino también que la verdad en cuanto verdad no es realidad, bien, etc., que la bondad en cuanto bondad no es realidad, verdad, etc.”<sup>1447</sup> Así, el que Gadamer comience por la belleza no hace sino poner en juego el modo en que la hermenéutica puede acceder al orden trascendental entero, por así decir, constatar el *respectus* de la hermenéutica con el ser, sin dejar por ello de reconocer la convertibilidad de los trascendentales, la íntima relación de las nociones trascendentales que explican, implican y expresan, cada una a su modo, el orden de inteligibilidad de lo real, lo que está más allá de toda determinación categorial.

## 2. La trascendentalidad de lo bello y la luz del lenguaje

Así las cosas, ¿en qué vecindad y parentesco se encuentra la constitución ontológica que subyace a la hermenéutica con el concepto de lo bello? No es casual, tampoco aquí, que Gadamer recurra de nuevo, incluso más allá de la filosofía medieval, cuyo reconocimiento de la idea de belleza como trascendental es derivada de la noción de bien, a la filosofía platónica, no sólo por el enraizamiento platónico de Gadamer, sino, sobre todo, porque en cierto sentido es la que primero pensó la idea de la trascendentalidad, cuando afirmó del bien que estaba más allá del ser (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)<sup>1448</sup>. La idea de bien, como el *esse* de Santo Tomás, es la condición de posibilidad de la inteligibilidad del mundo al mismo tiempo que aquello que hace posible el intuir del hombre. El que la condición de inteligibilidad la sitúe Platón en la idea de bien, igual que, por otra parte, harán muchos después de él, no tiene que ver sino con el hecho de que el bien puede erigirse como principio, como aquello que puede ser elegido

<sup>1446</sup> J. Arellano, “La idea de orden trascendental”, *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines* (Sevilla), I/1 (1964), pp. 29-83, aquí: 82.

<sup>1447</sup> *Ibíd.*

<sup>1448</sup> Platón, *República*, 509b 10. Tomo aquí la traducción alemana, que Gadamer acepta, de *ousía* como *ser*, y no como *esencia*, como vuelcan las traducciones castellanas al uso.

por sí mismo y que no está subordinado a nada. Y es que el bien es principio (*arché*) y causa (*aitía*) a partir de su comprensión como fin (*télos*): “El bien es primer principio (*arché*) porque es el fin de toda indagación. De todos los entes puede preguntarse: ¿por qué son lo que son? ¿Cuál es el fundamento de su existencia? La respuesta es que son lo que son en razón de la bondad que realizan. Una vez que se ha dado esta respuesta, es ocioso seguir preguntando. No hay otro principio que pueda dar al bien su fundamento. Es suficiente en sí mismo. Además, porque el bien como causa (*aitía*) concede a los entes su cognoscibilidad y su existencia, deben estar orientados necesariamente hacia el bien. Sin el bien no podrían ser y no podrían ser conocidos”<sup>1449</sup>.

La idea de bien, pues, no sólo orienta la acción humana, sino que se encuentra como fin último en el orden del principio y de la causa<sup>1450</sup>. Y en esto se encuentra su cercanía a la idea de belleza, por cuanto que la idea de belleza, despojada de todo lo útil de la vida, también encuentra su fin y su valor en sí misma: no se puede preguntar tampoco de las cosas bellas, como de las cosas buenas, cuál es el fin al que sirven<sup>1451</sup>. Esta cercanía de lo bueno a lo bello, por otra parte, tuvo mucho que ver con el tratamiento medieval de ambos como trascendentales, de tal modo que se hacía depender lo bello de lo bueno. Así lo encontramos, por ejemplo, en Tomás de Aquino, quien, ciertamente, en la exposición de los trascendentales en *De veritate* no nombra lo bello, pues lo entiende en relación con lo bueno, de lo que sólo se distingue formalmente: “Lo bello es lo mismo que lo bueno, y sólo difieren en sus conceptos. Puesto que lo bueno es ‘lo que todas las cosas apetecen’, de la razón del bien es que en él se aquiete el apetito. Pero a la razón de lo bello pertenece que en su visión o conocimiento se aquiete el apetito”<sup>1452</sup>.

Hay pues una mutua dependencia entre lo bueno y lo bello, por la que esto parece definirse en razón de aquello. Sólo que la idea de bien, igual que el *esse* de Tomás de Aquino, no puede contemplarlo el hombre directamente, sino sólo por sus efectos, aunque sea, también como el *esse* de Tomás, lo más deseable. Es precisamente ese no poder conocer sino por sus efectos lo que, interpretado por Santo Tomás en el orden de la causalidad creadora (del que dan buena cuenta sus cinco vías), viene expresado en Platón por la idea de belleza. Al hombre sólo le es posible la contemplación de la idea de bien por un breve espacio de tiempo<sup>1453</sup>, en un tiempo anterior a todo tiempo (y no otra cosa nos narran el mito de la salida del filósofo de la caverna en la *República* y la caída del alma del carro alado del *Fedro*), pues, la contemplación directa del bien, como la contemplación directa del sol, daña los ojos que contemplan. De ahí que la contemplación directa y permanente del bien sólo le sea posible al Demiurgo del *Timeo*,

<sup>1449</sup> D. T. Runia, “Beyond beingness in dignity and power” — Plato’s Doctrine of the Good”, *Miscellanea Mediaevalia* 30 (2003), pp. 488-500, aquí: 494 s.

<sup>1450</sup> Así puede leerse también el comienzo de la *Ética a Nicómaco*: “el bien es aquello a que todas las cosas tienden” (I, 1, 1094 a 2-3, trad. María Araujo y Julián Marías).

<sup>1451</sup> GW 1, 481 (VM, 571).

<sup>1452</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 27, art. 1, resp. 3 (citado por Eudaldo Forment en “La transcendentalidad de la belleza”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 9 (1992), pp. 165-182, aquí: 180).

<sup>1453</sup> También en Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 14s.

que puede realizar la obra cósmica por la contemplación del bien, igual que en Aristóteles (y después en Santo Tomás) la actividad continua de la inteligencia sólo le es posible al intelecto infinito (*noësis noëseōs*). Y por eso es preciso, en Aristóteles, que sean los amigos los que hagan posible la comparación con lo divino, pues, como veíamos, “el amigo puede velar en nuestro lugar y pensar por nosotros”<sup>1454</sup>, mientras que en Platón, cuya defensa de la dialéctica es sin duda también una defensa de la necesidad del otro, del ponernos de acuerdo, la comparación con lo divino se hace posible por la contemplación de la belleza: “en el intento de apresar lo bueno mismo, este huye a refugiarse en lo bello”<sup>1455</sup>. Lo bello es, a este respecto, más fácil de contemplar para el hombre: “Bello es lo que puede dejarse ver, lo admirable en el más amplio sentido de la palabra.”<sup>1456</sup> Y lo admirable designa, por un lado, la grandeza de lo contemplado y, por otro, la posibilidad de su contemplación, de ahí que, en ambos sentidos “pueda dejarse ver” (*sich sehen lassen kann*).

La prioridad (*Vorzug*)<sup>1457</sup> de lo bello frente a lo bueno tiene pues que ver con una cierta anterioridad de lo bello para el hombre, aunque también con una prioridad trascendental frente a otras propiedades de lo ente, frente al “ser esto” o al “ser aquello”: es, por una parte, una prioridad ontológica, que comparte con los demás trascendentales, sólo que esta prioridad es, por otra parte, una prioridad gnoseológica, una prioridad definida por el tipo de *respecto* a la naturaleza finita del hombre, pues lo bello “se deja ver”. En las cosas bellas se ve la belleza misma y no su copia, de tal modo que es la idea de belleza la que, por así decir, resuelve el problema del *chōrismós*, pues la idea de belleza está plenamente presente en las cosas bellas. De ahí que la belleza sea de entre las ideas la que más luce (*ekphanestaton*) y la más amable<sup>1458</sup>. Lo bello no es nada distinto de lo bueno, sino ello mismo, tal y como es decible (*sagbar*) y visible (*sichtbar*)<sup>1459</sup>: la visibilidad (*Sichtbarkeit*) de lo ideal<sup>1460</sup>. En este sentido, el lucir de lo bello tiene que ver con el lucir de lo bueno, con el dejar que las cosas aparezcan y puedan ser vistas, que Platón relacionara con la inteligibilidad en su comparación del bien con el sol<sup>1461</sup>, una inteligibilidad que tiene que ver con el modo de ser de la luz, que hace que sea posible tanto el ver como el ser visto, que los ojos (tanto los del rostro como los del alma) vean y que las cosas (tanto las físicas como las inteligibles) puedan ser vistas. Es la luz lo que articula la visibilidad de las cosas en tanto que permite que sean vistas y permite ver al órgano de la visión.

<sup>1454</sup> “Freundschaft und Selbsterkenntnis” (1985), GW 7, 405. Cfr. *Ética a Nicómaco*, IX, 9.

<sup>1455</sup> GW 1, 484 (VM, 574). Cfr. Platón, *Filebo* 64e 5 y *supra* I.3.

<sup>1456</sup> *Ibíd.*, 481 (VM, 571): “*Schön ist das, was sich sehen lassen kann, das Ansehnliche im weitesten Sinne des Wortes*”. Aceptamos aquí la traducción que de *Ansehnlich* hacen Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito y la justificación de la misma: “El original juega con la etimología de la palabra *Ansehen*, cuyo significado actual es «prestigio», pero cuya raíz se corresponde con los componentes del latín *ad-mirare*” (nota 41).

<sup>1457</sup> *Ibíd.*, 484 (VM, 574).

<sup>1458</sup> Platón, *Fedro*, 250d 7, citado por Gadamer GW 1, 485 (VM, 575); “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 106 (AB, 52); “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristóteles” (1978), GW 7, 193.

<sup>1459</sup> “Platos dialektische Ethik” (1931), GW 5, 150.

<sup>1460</sup> “Die Aktualität des Schönen” (1974), GW 8, 106 (AB, 52).

<sup>1461</sup> Platón, *República*, 508a 3 ss.

Es precisamente en esta metafísica de luz<sup>1462</sup> donde se apoya la “vecindad” y el “parentesco” de la ontología hermenéutica con la noción de belleza, pues es en ella donde se muestra el modo de acontecer la verdad. Por la luz, decíamos, se muestra la inteligibilidad, su posibilidad de presentarse. Este presentarse es en realidad la posibilidad de desvelar las cosas, la verdad (*alétheia*), algo que, de hecho, se encuentra en una cierta “vecindad” y “parentesco” con el modo en que Gadamer ha estado tratando la estructura expositivo-dialógica del lenguaje. Fue precisamente Platón el primero en mostrar que la verdad, la *alétheia*, era un momento esencial de lo bello: “lo bello, el modo en el que aparece lo bueno, se hace manifiesto a sí mismo en su ser, se presenta.”<sup>1463</sup> Por eso en este contexto de recuperación de la metafísica clásica a través del concepto de belleza tiene sentido que Gadamer retome la concepción agustiniana del *verbum creans*, porque la belleza, como la palabra, permite aparecer a las cosas en su ser: “Sólo al crear la luz *habla* Dios por primera vez. Este hablar, por el que la luz es llamada y creada, lo interpreta él [San Agustín] como el hacerse la luz espiritual por el que se posibilita la diferenciación de las cosas formadas. Sólo por la luz la informalidad de la masa de cielo y tierra primero creada se hace susceptible de configurarse en múltiples formas.”<sup>1464</sup>

La palabra, el lenguaje, es la luz que hace posible la visibilidad de las cosas, de tal modo que con la metafísica de la luz, en su cercanía al concepto de belleza, Gadamer ve superado el horizonte de la metafísica de la sustancia iniciada por Aristóteles y continuada por la modernidad con su metamorfosis en la noción de subjetividad y de objetividad científica, por cuanto que trasciende la *apuesta* metafísica por pensar un fundamento último del ser y el pensar. Igual que en la idea de belleza no se da el *chōrismós* entre la idea y su fenómeno, de tal manera que no puede decirse que sea la idea de belleza la que haga que las cosas sean bellas, pues ella está enteramente presente en ellas, igualmente en el concepto de *Darstellung*, que guía la ontología hermenéutica en su universalización al hilo del lenguaje, no hay separación entre aquello que presenta y lo presentado, entre el fundamento y lo fundamentado. De ahí que Gadamer apueste por comprender lo bello ontológicamente como “imagen”, pues, como ella, rompe el

<sup>1462</sup> El término “metafísica de la luz” fue introducido por primera vez por Clemens Baumker en 1908 en *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, III, 2, Münster, Aschendorff Verlag, 1908 (reeditado en 1991) para designar las concepciones “en que la luz se tomaba como ‘forma’ substancial de lo corpóreo, como *forma corporeitatis*. Con ello adquirió la luz –‘más allá de lo físico’- una función metafísica, por fundamentar inteligibilidad de una cosa como causa formal”, pasando después a designar “las concepciones filosóficas que parten de que el ser está determinado por el *lógos*, y por ello se torna comprensible”. (K. Hedwig, “Roberto Grosseteste. Sobre la Metafísica de la luz”, *Anámnesis* 26 (2003), pp. 47-62, aquí: 48 s.). Seguramente sea en este segundo sentido, más restringido a la tradición platónica y neoplatónica, en el que lo toma Gadamer.

<sup>1463</sup> GW 1, 491 (VM, 581): “*das Schöne, die Weise, in der das Gute erscheint, macht sich selbst in seinem Sein offenbar, stellt sich dar.*”

<sup>1464</sup> *Ibid.*, 487 (VM, 578): “*Erst bei der Erschaffung des Lichtes spricht Gott zum ersten Male. Dies Sprechen, durch das das Licht geheißen und geschaffen wird, deutet er als die geistige Lichtwerdung, durch die der Unterschied der gestalteten Dinge ermöglicht wird. Erst durch das Licht wird die Unförmigkeit der erstgeschaffenen Masse von Himmel und Erde der Gestaltung zu mannigfachen Formen fähig.*”



hiato entre la idea y su copia<sup>1465</sup>, y, al romperlo, permite que aparezca el ser (no el ente). Que en esta presentación participe el hombre no es sino la constatación de la necesidad de la mirada: nada es visible si no es visto o, volviendo a Santo Tomás, la belleza, como determinación trascendental, es el aparecer de lo bueno que añade su relación con la fuerza cognoscitiva (*addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam*)<sup>1466</sup>. En la ontología hermenéutica, que es la ontología fundada en una concepción de la naturaleza del conocer como experiencia, es esencial para la presentación el que de ella participe una cierta mirada.

La idea de un sustrato ontológico de inteligibilidad (ya sea el de un sujeto en sí o de un objeto en sí), apoyada, por así decir, en una concepción del conocer desde el punto de vista de lo divino (del Dios que puede contemplar directamente la idea de bien) queda, así, superada por una concepción del conocer más cercana a la naturaleza del hombre como ser finito. De ahí que el ser que puede comprenderse se nos haga presente por el lenguaje, un lenguaje que no es el lenguaje de los hombres, sino el lenguaje de las cosas, que se hacen visibles en la medida en que son vistas, es decir, en la medida en que tiene lugar una presentación, que no es sino el lugar de encuentro entre las cosas y los hombres. La presentación, en tanto que presentación *de* y presentación *para*, posee, como lo bello, el modo de ser de la luz, por cuanto que en toda presentación acontece una comprensión que, más que responder a las cogitaciones y voliciones de un intelecto infinito, tiene su arraigo en la particularidad de la esencia finita e histórica del hombre. Por eso el lenguaje “que conducen las cosas, sean estas de la especie que sean, no es el *lógos ousías* y no se consume en la autocontemplación de un intelecto infinito”, sino que “es el lenguaje que percibe nuestra esencia histórica-finita cuando aprendemos a hablar.”<sup>1467</sup> Con ello el lenguaje, que nos permite *ver* las cosas y las hace visibles, si bien es la manifestación de la esencia finita del hombre, que no puede acceder al punto de vista de lo divino, es también aquello que pone al hombre en busca de la verdad. Igual que el camino de la *filosofía*, descrito por Platón en el *Banquete* como un amor a la sabiduría provocado por una falta, e igual que el camino de la *filocalia*, descrito por San Agustín en el *Contra Académicos*<sup>1468</sup> es visto como una búsqueda amorosa, también provocada por una carencia, igualmente en la filosofía hermenéutica la búsqueda de la comprensión se entiende a partir de la radical finitud del hombre. La experiencia de verdad en filosofía, esa experiencia que, según la estructura tripartita de *Verdad y método*, parecería tener que desprenderse del giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje, tiene en realidad todo que ver con esta finitud humana. La experiencia de verdad en filosofía es la experiencia hermenéutica del ser: que “el ser es lenguaje, es

<sup>1465</sup> GW 1, 491 (VM, 582).

<sup>1466</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I, q. 5, 4, citado en GW 1, 491 (VM, 581).

<sup>1467</sup> GW 1, 480 (VM, 569): “*Die Sprache, die die Dinge führen –welche Art Dinge es jeweils sein mögen-, ist nicht der logos ousias und vollendet sich nicht in der Selbstanschauung eines unendlichen Intellekts – sie ist die Sprache, die unser endlich-geschichtliches Wesen vernimmt, wenn wir sprechen lernen.*”

<sup>1468</sup> San Agustín, *Contra Académicos*, II, 3, 7, citado por J. Villalobos, *Ser y Verdad en Agustín de Hipona*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982, p. 84.

decir, presentarse” (*Sein ist Sprache, d.h. Sichdarstellen*)<sup>1469</sup>. La experiencia hermenéutica abre tan sólo el modo por el que acercarnos a la trascendentalidad del ser.

Que la ontología hermenéutica se acerque a la trascendentalidad a través de la belleza, que se apoye primeramente en lo bello para acceder al ser, es, pues, expresión de la radical finitud del hombre, porque en la belleza es donde se ha escondido el bien. Y que Gadamer haga de ello el trascendental que de modo más cercano responde a la experiencia hermenéutica (ya universalizada) quiere decir que también en él, como en Platón, metafísica y filosofía moral son inseparables<sup>1470</sup>. Ser y bien son inseparables, como lo son bien y belleza, belleza y verdad. Que en la hermenéutica sea el bien, y más concretamente, su forma de aparecerle al hombre, la belleza, la que adquiere la prioridad es sólo el signo de esta inseparabilidad de la metafísica y la filosofía moral, que ya se anunciaba en la consideración de la experiencia como saber moral. Porque el bien, como el ser, sólo es contemplable para los dioses, y si el hombre busca el ser, lo busca como busca el bien, como algo tras lo que siempre está y a lo que siempre llega sólo provisionalmente. Cuando como seres finitos nos preguntamos por el fundamento del ser de las cosas, experimentamos que ese fundamento escapa a nuestro pensamiento. De ahí que toda la reflexión hermenéutica, como reflexión filosófica, sea en realidad la pregunta por la accesibilidad de las cosas<sup>1471</sup>, la pregunta por la comprensibilidad e inteligibilidad del ser, la pregunta ontológica fundamental. La metafísica no se agota en el pensar del fundamento, sino que es la experiencia del ser en tanto que nos es accesible en la presentación, una presentación de la que participamos y en la que se muestra la mutua relación entre el ser y el pensar. Que esto sea así quiere decir que siempre y en todo momento lo que nosotros mismos somos está implicado en el modo en que las cosas son accesibles. El “Da”, el “ahí” de nuestro ser-en-el-mundo aparece en el lugar del sujeto<sup>1472</sup> y por eso en la búsqueda del ser aparece el bien, y en esta búsqueda este huye a refugiarse en lo bello. La experiencia de verdad de la filosofía hermenéutica es la experiencia de la trascendentalidad de las cosas, que sólo pueden tornarse inteligibles por cuanto que, en tanto que bellas, permanecen en su abertura trascendental a la esencia finita del hombre, al *ahí* del ser que es su horizonte histórico y temporal en el que la verdad, como el bien, permanece siempre en camino, siempre más allá, y en el que toda comprensión acontece siempre de modo provisional.

---

<sup>1469</sup> GW, 490 (VM, 581).

<sup>1470</sup> R. Dottori, *Die Lektion des Jahrhunderts*, ed. cit., p. 34 (trad. cit., p. 36).

<sup>1471</sup> G. Figal, “*Wahrheit und Methode* als ontologische Entwurf. Der universale Aspekt der Hermeneutik (GW 1, 478-494)”, en G. Figal (ed.), *Wahrheit und Methode*, ed. cit. pp. 219-235, aquí: 234.

<sup>1472</sup> R. Dottori (ed.), *Die Lektion des Jahrhunderts*, ed. cit., p. 34 (trad. cit., p. 36).



## ***ANEXO I. RESUMEN***

**Título:** *Darstellung*, diálogo y comunidad: hacia una interpretación de la ontología hermenéutica gadameriana como filosofía de la finitud.

### **1. Introducción**

La presente investigación busca desplegar el marco que hace posible comprender la hermenéutica gadameriana no como hermenéutica filosófica, sino como filosofía hermenéutica. Esta diferenciación es la que existe entre una doctrina del método, como la de Schleiermacher o Dilthey, y una ontología. Esta última opción hace de la hermenéutica gadameriana una comprensión general del ser en su intrínseca relación con el pensar. Esta ontología, sin embargo, es difícil de rastrear en los escritos gadamerianos, aunque está sugerida en la tercera parte de *Verdad y método*, donde dice llevar a cabo “un giro ontológico” cuyo hilo conductor es el lenguaje. Podría entonces pensarse que comprender su concepción del lenguaje es la condición para la comprensión de la ontología. Sin embargo, nosotros defendemos que la comprensión del lenguaje no es posible sin una comprensión del arte. Pues, en efecto, lenguaje y arte tienen en Gadamer una misma estructura, que es la que tratamos de desplegar con las tres nociones que encabezan el título de nuestra investigación: *Darstellung*, diálogo y comunidad son los tres conceptos que pueden llevarnos a una comprensión de la hermenéutica gadameriana como filosofía hermenéutica (como ontología), que Gadamer definió como el camino de la experiencia efectiva (*wirkliche Erfahrung*). En esta experiencia efectiva encontramos el punto de anclaje de su ontología.

### **2. Objetivos y desarrollo de la investigación**

A este propósito general se subordina el objetivo de desplegar el significado de los tres conceptos en el arte y el lenguaje, así como demostrar que no son conceptos separados, sino que se encuentran en una conexión intrínseca, exigida lógicamente por la noción de *Darstellung* misma, lo cual lleva a rendimientos ontológicos y, finalmente, a la noción de experiencia hermenéutica como punto de anclaje de la ontología.

La primera parte de nuestro trabajo explora, precisamente, la noción de *Darstellung*, que traducimos como presentación. Esta traducción busca recoger la significación ontológica del concepto, aunque, como veremos, esta presentación se relaciona, por una parte, con la representación teatral y, por otra, con el papel de representante que algo tiene cuando se encuentra en lugar de algo o alguien. El desarrollo del significado de la presentación en el arte (capítulo I.1) supone la rehabilitación de la verdad en el arte frente a su estetización realizada desde cierta lectura de la tercera crítica kantiana, lo cual habría significado, según Gadamer, la subjetivación del arte y, por ello, el desplazamiento de la verdad a otros ámbitos como el de la ciencia. Para superar esta estetización, Gadamer retorna al concepto aristotélico

de mimesis contra Platón, que la había desacreditado como un tercer ámbito de realidad (copia de la copia). Así, llegamos a una noción de arte relacionado con la verdad, por cuanto que el arte no es una copia de la realidad, sino una transformación (*Verwandlung*) del mundo en la que este aparece como verdadero: el arte no es copia (*Abbild*) de una realidad originaria previamente dada (*Urbild*), sino precisamente el lugar donde el mundo adquiere realidad, presencia. La noción de mimesis lleva así a la noción de *repraesentatio*: la obra de arte no copia el mundo porque el mundo está tan plenamente presente en ella que, más bien, en ella el mundo es lo que es. En este respecto, la obra de arte transforma el mundo y es una emanación de él, pertenece a su ser: hay una unidad entre arte y mundo.

Este concepto de presentación describe también el modo de ser del lenguaje (capítulo I.2). Del mismo modo que en el caso del arte Gadamer trataba de superar la concepción subjetivista, ahora buscará superar la concepción del lenguaje como signo, tal y como aparece en el *Crátilo* platónico. La doctrina de la Trinidad en el pensamiento medieval le servirá precisamente para retornar a la noción de encarnación, que le permite pensar el lenguaje no como una expresión exteriorizada de algo pensado, sino como condición de posibilidad del pensamiento: palabra y pensamiento son una unidad como lo son el Padre y el Hijo. Por eso las palabras no son herramientas y los diferentes lenguajes son *Weltansichten*, visiones del mundo. En este sentido, Gadamer se aproxima a Humboldt: los seres humanos tienen mundo por cuanto que tienen lenguaje, es decir, tener un lenguaje es tener un mundo. Esto significa para Gadamer, no para Humboldt, del que se distancia a este respecto, que el lenguaje no es la forma en la que el mundo se estructura y se nos ofrece, sino el modo como accedemos a un mundo ya interpretado. Hay una unidad entre lenguaje y mundo, posibilitada por la estructura expositiva del lenguaje: en el lenguaje el mundo se presenta a sí mismo o, dicho de otro modo, el lenguaje es lo que es en el lenguaje. En esta medida, el mundo no es el objeto del lenguaje y, con ello, Gadamer supera el concepto epistemológico de objetividad (*Gegenständlichkeit* y *Objektivität*), alcanzando también el modo como el mundo accede a su manifestación en el lenguaje (*Sachlichkeit*).

Esta noción de presentación, sin embargo, conduce necesariamente a la segunda noción, la de diálogo, por cuanto que toda presentación es siempre una “presentación para...”. Este es el objeto de investigación de la segunda parte de nuestro trabajo, donde alcanzamos el concepto de diálogo en relación con la noción de juego, que es la base para la superación del subjetivismo moderno: el sujeto del juego no son los jugadores, sino el juego mismo. Esto significa que el sujeto de la *Darstellung* en el arte no es ni el artista ni el espectador, sino la obra de arte misma, en la que el artista y sobre todo el espectador están implicados (capítulo II.1). En este sentido, Gadamer retorna al significado de la voz media en griego: la persona participa en una acción que no controla. Esto acontece en el arte, tal y como se ilustra en relación con el juego teatral en su rehabilitación de la definición aristotélica de tragedia, en la que el espectador (*theorós*) aparece como un momento esencial. Esta esencialidad del espectador conduce

a la noción de fiesta para describir la temporalidad del arte: la obra de arte tiene el modo de ser de la fiesta por cuanto que necesita ser celebrada, es decir, sólo por medio de la participación del espectador es posible renovar su validez, del mismo modo que cada celebración eucarística renueva la pretensión del *kerigma* por medio de la predicación y la participación en ella. En este sentido, la temporalidad de la obra de arte es la de la *parousía* y la relación dialógica del espectador es un momento esencial de toda presentación.

Esta misma idea guía el análisis del lenguaje (capítulo II.2): la *Darstellung* del lenguaje es sólo posible como diálogo, en la medida en que el diálogo es el modo de realización (*Vollzugsweise*) del lenguaje y lo que somos (Hölderlin). El comportamiento de los interlocutores del diálogo es como el de los jugadores en el juego, de tal manera que con esta noción Gadamer también persigue superar el subjetivismo moderno. La lógica del lenguaje no es por tanto la de la proposición, sino la lógica de la pregunta y la respuesta, en la que es la pregunta la que tiene la primacía y en la que el movimiento no está controlado por los interlocutores, sino por el hacer de la cosa misma. El modelo es, a este respecto, la dialéctica platónica, que describe el movimiento del pensar y el modo de proceder del filósofo frente al sofista, dada la “harmonía dórica de *lógos* y *érgon*”. Pero la dialéctica está además intrínsecamente relacionada con la retórica, no como una técnica que pueda enseñarse y aprenderse (sofística), sino como una capacidad humana (Aristóteles), a saber: la capacidad de ofrecer argumentos allí donde no hay demostración posible, como ocurre en la vida práctica. Si la dialéctica y la retórica definen el lenguaje, entonces el lenguaje tiene una estructura especulativa, y eso significa no sólo que no es un añadido del pensamiento, sino también que cada palabra no puede ser comprendida aisladamente, porque cada palabra hace resonar el todo al que pertenece (como exponen la dialéctica hegeliana y el *Parménides* de Platón en la unidad de todas las determinaciones). Sin embargo este resonar es sólo posible si hay alguien que escucha, de tal manera que la estructura especulativa del lenguaje implica una escucha-pertenencia (*Zugehörigkeit*). En esta medida, como confirma el lenguaje poético, el hablante pertenece esencialmente al lenguaje como estructura expositiva dialógica.

Esta pertenencia esencial a la presentación dialógica exige un presupuesto antropológico, el de la comunidad, que es el objeto de estudio de la tercera parte de nuestro trabajo. En relación con el arte (capítulo III.1) este presupuesto aparece en la primera parte de *Verdad y método* como recuperación del concepto humanista de *sensus communis*. Esta es una de las nociones centrales en la defensa viquiana de la *eloquentia* como concepto de sabiduría alejado de la crítica moderna (cartesiana) y relacionado, según Gadamer, con la naturaleza moral del ser humano: el *sensus communis* es el sentido que instituye comunidad, lo cual, siguiendo a Shaftesbury, hay que interpretar como el sentido del bien público y del interés común. Esta noción de comunidad se torna central en el posicionamiento gadameriano con respecto a la tesis hegeliana del carácter pasado del arte, pues hay tres experiencias humanas que, desplegando la noción

de comunidad, otorgan un fundamento antropológico para la recuperación de la verdad en el arte: juego, símbolo y fiesta. La participación como momento esencial de la *Darstellung* es posible si hay una congregación hacia lo común (*Versammlung auf Gemeinsames*).

Esta noción de comunidad aparece también como presupuesto en la concepción gadameriana del lenguaje (capítulo III.2). El lenguaje es siempre en *Miteinander*. Este *Miteinander* define la comunidad específicamente humana frente a la de los animales, que es la del *Mitsamt*, por cuanto que implica reciprocidad y no sólo un estar y permanecer juntos. Este *Miteinander* define además el lenguaje como ritual: es la comunidad de pensamientos, producida en diálogo con otros, lo que determina lo “correcto”. El lenguaje es acuerdo, no porque alcancemos un acuerdo fáctico en el diálogo, sino porque estamos siempre ya de acuerdo en el lenguaje. Esto significa que todo diálogo exige comunidad, en el sentido de que sólo hay un diálogo real allí donde hay un auténtico compañerismo (*Partnerschaft*) entre los interlocutores, donde participan de algo común: la constante búsqueda común de lo correcto, como la idea de bien en Platón. Así, la racionalidad lingüística humana se determina como el “uno-en-el-otro (*Einander*) de *éthos* y *lógos*”. En este sentido, Gadamer comprende la noción de comunidad en relación con la noción griega de amistad, relacionada, a su vez, con la excelencia moral (*areté*): frente a los dioses, el ser humano se realiza sólo en comunidad con otros. La comunidad no se define pues por la pertenencia a una tradición, sino por la búsqueda común de lo bueno (*katà tò kalón*) presupuesta en toda deliberación. Esta deliberación, que es la excelencia de la *phrónesis*, tiene siempre la forma de un consejo y, por ello, tiene una naturaleza pública. Así, el lenguaje presupone una estructura comunitaria-deliberativa.

### 3. Resultados

El recorrido por las nociones de *Darstellung*, diálogo y comunidad, estrechamente relacionadas entre sí, resulta en rendimientos ontológicos que, finalmente, conducen a una ontología.

Con la noción de *Darstellung* analizada en la primera parte, alcanzamos el resultado (capítulo I.3) de que no hay distinción entre presentación (arte y lenguaje) y presentado. El arte no es copia. El lenguaje no es signo. El mundo accede a su verdad en la presentación. En esta medida, la noción de verdad no puede ser comprendida como *adaequatio*, sino como *alétheia*, y eso significa que el lenguaje, que universaliza la estructura de la presentación, es el fundamento de inteligibilidad. Siguiendo la interpretación del fragmento 8,35 del *Poema* de Parménides (“pues no encontrarás el pensar sin el ser, en el que se expresa”), se alcanza el resultado de que el ser no se expresa en el pensar, sino que la manifestación pertenece al ser. Esto significa que el *lógos* (lenguaje) es un momento del ser mismo y, por ello, un trascendental del ser. Con esta concepción, Gadamer recupera un trato originario con las cosas frente a la objetivación moderna.

Desde la noción de diálogo analizada en la segunda parte, alcanzamos (capítulo II.3) la estructura dialéctica de la presentación, universalizada en la estructura dialógica de la comprensión (*Verstehen*), que, como existencial, como modo de ser del *Dasein*, es previa a todo comportamiento subjetivo. Comprender es un acontecer, determinado por la lógica de la pregunta y la respuesta: desde el punto de vista de quien comprende, la comprensión significa la pertenencia a un acontecer alejado de todo control subjetivo; desde el punto de vista de lo comprendido, la comprensión es un momento de un acontecer, por cuanto que pertenece a la historia de los efectos. Así, Gadamer supera el subjetivismo moderno al hacer del sujeto un momento esencial dentro del proceso de la comprensión, proceso que, sin embargo, no es controlado por el sujeto (voz media). En este sentido, la noción griega de verdad no es la de la adecuación, no sólo por la inseparabilidad de presentación y presentado (capítulo I.3), sino porque el lenguaje no es una proposición, sino diálogo y, por lo tanto, acontecer. En la misma medida la noción de verdad es la de la *alétheia*, no sólo por la manifestación esencial del ser (capítulo I.3), sino porque cada posible presentación tiene en la comprensión un momento esencial y ello significa, en primer lugar, que oculta tanto como revela y, en segundo lugar, que se actualiza históricamente.

Desde la noción de comunidad analizada en la tercera parte, llegamos a la noción de experiencia (capítulo III.3), que es el camino de la filosofía hermenéutica. Por ello el primer paso hacia la ontología pasa por recuperar un significado originario de la experiencia, alejado de la noción moderna de carácter teleológico (Bacon). En esta recuperación, encontramos tres momentos enlazados con tres testigos: apertura (Aristóteles), dialéctica, que implica negatividad e historicidad (Hegel), y finitud (Esquilo). Estos tres momentos revelan la experiencia como un saber moral, confirmado por la peculiaridad de la experiencia hermenéutica como experiencia del tú, como la radical apertura al otro que presupone comunidad (la de la búsqueda común *katà tò kalón*), por cuanto uno mismo deja valer algo contra sí mismo. Esta estructura de la experiencia hermenéutica se universaliza como estructura dialógica (lingüística). Desde aquí puede comprenderse la filosofía hermenéutica como camino de la experiencia efectiva: por una parte, la filosofía estudia las condiciones de posibilidad de toda experiencia desde su historicidad constitutiva (genitivo objetivo); por otra parte, la filosofía es ella misma experiencia en tanto que diálogo realizado históricamente (genitivo subjetivo). Si la experiencia pertenece a la *Darstellung*, entonces la verdad como *alétheia* no es sólo el momento de la manifestación del ser (capítulo I.3) y el desvelamiento de lo no-dicho (capítulo II.3), sino también el momento del ser que tiene que ser comprendido en el horizonte de la finitud. Por ello la ontología hermenéutica gadameriana es una ontología de las nociones trascendentales.

#### 4. Conclusión

Del mismo modo que la *philosophia transcendentalis*, enraizada en Platón y Aristóteles, pensaba la pertenencia mutua de las nociones trascendentales, así la



filosofía hermenéutica gadameriana despliega la accesibilidad del ser desde la finitud del ser humano como momento esencial de la presentación. Esto significa la superación de la metafísica tradicional, por cuanto que no se basa en fundamentos (ni en el sujeto, ni el objeto), pues las nociones trascendentales definen su *respectus* y, en él, su pertenencia mutua al ser. Entre estas nociones, Gadamer reconoce la vecindad y el parentesco de la filosofía hermenéutica con el concepto de belleza: igual que la belleza resuelve el *chorismós* porque está enteramente presente en las cosas bellas, así la filosofía hermenéutica piensa la estructura expositiva dialógica del lenguaje, posibilitada por la comunidad de la mutua escucha-pertenencia (*Zugehörigkeit*), como la luz que hace posible la inteligibilidad del ser.

## ***ANEXO II. SUMMARY***

**Title:** *Darstellung, Dialogue and Community: Towards an Understanding of the Gadamerian Hermeneutical Ontology as Philosophy of Finitude.*

### **1. Introduction**

The present investigation seeks to unfold and understand Gadamer's hermeneutics not as philosophical hermeneutics, but as hermeneutical philosophy. Here lies the difference between a doctrine of method, like Dilthey's or Schleiermacher's, and an ontology. This last option takes Gadamer's hermeneutics as a general understanding of being in its intrinsic relation to thinking. This ontology, however, is difficult to follow in Gadamer's writings, and it's only suggested in the third part of *Truth and Method*, where "an ontological turn", guided by language, takes place. Understanding his conception of language could therefore be considered a condition of the understanding of ontology. On this point, nonetheless, we will defend that the understanding of language is on its turn not possible without an understanding of art. For language and art share for Gadamer a common structure, which we aim to unfold with the three notions that titled our investigation: *Darstellung*, dialogue and community. The comprehension of these notions will lead us to consider Gadamer's hermeneutics as hermeneutical philosophy (as ontology), which he determined as "the way of effective experience" (*wirkliche Erfahrung*). In this effective experience we will find the anchor of his ontology.

### **2. Objectives and development of the present investigation**

In order to attain this general aim, we will unfold the meaning of the aforementioned three concepts (*Darstellung*, dialogue and community) in art and language, and we try to demonstrate that they are not separated, but in an intrinsic connection, logically demanded by the notion of *Darstellung* itself, that leads to ontological results and, finally, to the notion of hermeneutical experience as anchor of the ontology.

The first part of our work explores the notion of *Darstellung*, translated as 'presentation'. This translation seeks to convey the ontological meaning of the concept. However, this presentation is related, on the one side, to the theatrical representation and, on the other side, to the representative role of something that is in the place of something or somebody else. The development of the meaning of the presentation in art (chapter I.1) implies the rehabilitation of truth in art against its "aestheticization" deriving from certain reading of the third Kantian critique, which meant, so runs Gadamer, the subjectivation of art and therefore the shift of truth to another realms (like science). To overcome this aestheticization, he returns to the Aristotelian concept of mimesis and makes a claim against Plato, who had discredited art as a third realm of

reality (copy of the copy). In doing so, he achieves a notion of art related to truth, insofar as art is not a copy of reality, but a transformation (*Verwandlung*) of the world, in which art should not be understood as copy (*Abbild*) of a pre-given and original reality (*Urbild*), but precisely as the place where the world acquires reality, presence. The notion of mimesis leads so to the notion of *repraesentatio*: The work of art does not copy the world, because the world is so fully present in it that rather in it is the world precisely what it is. In this respect, the work of art transforms the world and its emanation from it, it belongs to its being: there is a unity between art and world.

This concept of presentation describes also the mode of being of language (chapter I.2). If in the case of art Gadamer tried to overcome a subjectivist conception, now he seeks to overcome the conception of language as sign, as it appears in Plato's dialogue *Cratylus*. The Trinity doctrine in the medieval thought serves precisely to return to the notion of incarnation, which enables Gadamer to think of language not as an exteriorized expression of a thought, but as condition of possibility of thinking: word and thought are a unity as that of Son and Father. Therefore, words are not tools and the different languages are *Weltansichten*, world-views. In this regard, Gadamer approximates Humboldt: human beings have a world as far as they have a language, that is, to have a language is to have a world. That means for Gadamer (not for Humboldt, from whom he takes distance in this respect), that language is not the form the world is structured and offered to us, but the way we gain access to an already interpreted world. There is, in short, a unity between language and world enabled by the expositive structure of language. In language the world presents itself; world is what it is *in* language. To this extent, the world is not the object of the language. In this way Gadamer goes beyond the epistemological concept of objectivity (*Gegenständlichkeit* and *Objektivität*), and achieves the way the world acquires its manifestation in language (*Sachlichkeit*).

This notion of presentation, however, necessary leads to the second notion (that of dialogue), in the sense that every presentation is always "presentation for" somebody. That is what we study in the second part of our work, where dialogue comes to the fore in relation to the concept of "play" that serves to surpass modern subjectivism: the subject of the play are not the players, but the play itself. That means the subject of the *Darstellung* of art is not the artist nor the spectator, but the work of art itself, in which artist and above all the spectator are involved (chapter II.1). In this regard, Gadamer returns to the meaning of the middle voice in Greek: the person participates in an action not controlled by him or her. That occurs in art, as illustrated in relation to theatre play in Gadamer's rehabilitation of the Aristotelian definition of tragedy, where spectator (*theorós*) appears as an essential moment. This essentiality of the spectator leads to the notion of fest to describe the temporality of art: the work of art has the mode of being of fest insofar as it needs to be celebrated, that is, only by means of the participation of the spectator its validity is able to be renewed as, theologically spoken, in every Eucharistic celebration the pretension of the Kerygma is renewed by the way of predication and

participation in it. To this extent, the temporality of the work of art is that of the *parousía*, and the spectator's dialogic relation becomes an essential moment of every presentation.

This idea also serves as a guideline for the analysis of language (chapter II.2): the *Darstellung* of language is possible only as a dialogue to the extent that dialogue is the mode of realization (*Vollzugsweise*) of language and what we are (Hölderlin). The behaviour of speakers in the dialogue is like that of players in the play. The logic of language is not therefore that of the proposition, but the logic of question and answer, where the question has the primacy and the movement is not controlled by the speakers, but by the thing itself. The model in this regard is the platonic dialectic, that describes the movement of thinking and the course of action of the philosopher against the sophist, because of the "Doric harmony of *lógos* and *érgon*". Dialectic is moreover intrinsically related to rhetoric not as a learnable technique (Sophistic), but as a human capacity (Aristotle), namely, that of offering arguments where there is not any possible demonstration, as it occurs in practical life. If dialectic and rhetoric define language, then language has a speculative structure, and no single word can be understood isolated, because every word makes resonate the whole it belongs to (as Hegel's dialectic and Plato's *Parmenides* exposes in the unity of all the determinations). However, this resonance is only possible if there is a listener, so that the speculative structure of language implies the listening-belonging (*Zugehörigkeit*). To this extent, as confirmed by the poetic language, the speaker belongs essentially to language as a dialogic expositive structure.

This essential belonging to the dialogical presentation demands an anthropological assumption, that of community, object of study of the third part of our work. In relation to art (chapter III.1) this assumption appears in the first part of *Truth and Method* as the retrieving of the humanistic concept of *sensus communis*. This is one of the central notions in Vico's defense of the *eloquentia* as a concept of wisdom distinct from the modern (Cartesian) critique and related, so Gadamer, to the moral nature of human being. *Sensus communis* is thus the sense that institutes community, which, following Shaftesbury, is understood as the sense of the public good and common interest. This notion of community becomes central in the Gadamer's positioning with respect to Hegel's thesis of the past nature of art, for there are three human experiences that, unfolding the notion of community, give an anthropological ground for the retrieving of truth in art: play, symbol and fest. The participation as essential moment of the *Darstellung* is possible only if there is a gathering towards something common (*Versammlung auf Gemeinsames*).

This notion of community appears also as assumption in Gadamer's conception of language (chapter III.2). Language is always in *Miteinander*. This *Miteinander* defines the specific human community against that of animals, that of *Mitsamt*, as far as it implies reciprocity and not only being and staying with others. This *Miteinander* defines moreover language as ritual: it is the community of thoughts, produced in dialogue with

others, what determinates what is “right”. Language is agreement, not because we achieve a factual agreement in dialogue, but because we already agree in language. That means that every dialogue demands community in the sense that there is real dialogue only where there is real partnership between speakers, where they participate in something common: the common and constant search for the right, as the idea of good in Plato. So the human linguistic rationality is determined by an “in-one-another (*Ineinander*) of *éthos* and *lógos*”. In this regard understands Gadamer the notion of community in relation to the Greek notion of friendship, related to the moral excellence (*areté*). In comparison with gods, human being is fulfilled only in community with others. Community is not defined by the belonging to a tradition, but by the common search for the good (*katà tò kalón*) presupposed in every deliberation. This deliberation, that is the excellence of the *phrónesis*, has always the form of a council and has therefore a public nature. So language presupposes a communitary-deliberative structure.

### 3. Results

The investigation of the notions of *Darstellung*, dialogue and community, closely related to each other, yields ontological results that finally lead to an ontology.

From the notion of *Darstellung* analysed in the first part we obtain the result (chapter I.3) that there is no distinction between presentation (art and language) and presented. Art is not a copy. Language is not a sign. World comes to its truth in the presentation. In this extent the notion of truth cannot be understood as *adaequatio*, but as *alétheia*, and that means language, in which the structure of presentation is universalized, is the ground of intelligibility. Following Gadamer’s interpretation of fragment 8,35 of Parmenides’ *Poem* (“for you will not find thinking without which is in which it is expressed”), we arrive at the result that being is not expressed in thinking, but manifestation belongs to being. That means that *lógos* (language) is a moment of being itself and is therefore a transcendental of being. With this conception Gadamer retrieves an original dealing-with-things against modern objectivation.

From the notion of dialogue analysed in the second part we achieve (chapter II.3) the dialectical structure of the presentation, universalized in the dialogical structure of understanding (*Verstehen*), which as existential, as mode of being of the *Dasein*, is prior to every subjective behaviour. Understanding is a happening, determined by the logic of question and answer. From the point of view of the person who understands, understanding means the belonging to a happening far beyond every subjective control; from the point of view of the thing that is understood, understanding means a moment of a happening, as far as it belongs to the history of effects. In short, Gadamer is overcoming the modern subjectivism in making the subject an essential moment within the process of understanding, that is not controlled by him or her (middle voice). In this regard the Gadamerian notion of truth is not that of the *adaequatio* not only because of the inseparability between presentation and presented (chapter I.3), but because

language is not proposition, but dialogue, and therefore happening. In the same regard, the notion of truth is *alétheia* not only because of the essential manifestation of being (chapter I.3), but because every possible presentation has in understanding an essential moment, and that means, first, that conceals as much as it reveals and, second, that it is historically actualized.

From the notion of community analysed in the third part, we arrive at the notion of experience (chapter III.3), which is the way of the hermeneutical philosophy. Therefore the first step towards the ontology is the regaining of the original meaning of experience behind the modern teleological notion (Bacon). In this regaining we find three moments: openness (Aristotle), dialectic (which implies negativity and historicity - Hegel), and finitude (Aeschylus). These three moments reveal experience as moral wisdom, confirmed by the peculiarity of the hermeneutical experience as the experience of the “you”, as the radical openness to the other that presupposes community (that of the common search *katà tò kalón*), insofar as oneself lets something stand before oneself. This structure of hermeneutical experience is universalized as dialogical (linguistic) structure. The hermeneutical-philosophical must be then comprehended as way of the effective experience: on the one side, philosophy studies the conditions of possibility of every experience from its constitutive historicity (objective genitive); on the other hand, philosophy is itself experience as a historically fulfilled dialogue (subjective genitive). If experience belongs to the *Darstellung*, then truth as *alétheia* is not only the moment of the manifestation of being (chapter I.3) and the concealment of the non said (chapter II.3), but also the moment in which human historicity finds its roots. In this respect the truth, as moment of being, has to be understood in the horizon of finitude, and therefore the Gadamerian hermeneutical ontology is an ontology of the transcendental notions.

#### 4. Conclusion

As the medieval *philosophia transcendentalis*, rooted in Plato and Aristotle, thought the belonging of the transcendental notions to each other, the Gadamerian hermeneutical philosophy unfolds the accessibility to being from the finitude of human being as an essential moment of the presentation. It implies a surpassing of traditional metaphysics, as far as it is not based on any grounds, neither “on the subject” nor “on the object”, for transcendental notions are defined by their *respectus* and stay in a mutual belonging to being. Between these notions Gadamer recognizes the neighbourhood and relationship of hermeneutical philosophy to the concept of beauty: as beauty solves the *chorismos* because it is fully present in the beautiful things, so the hermeneutical philosophy thinks the dialogical expositive structure of language, enabled by the community of the mutual listening-belonging (*Zugehörigkeit*), as the light that makes the intelligibility of being possible.



# BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía que presentamos no pretende ser completa ni exhaustiva, ni en lo que atañe a la labor productiva de Gadamer, ni en lo referente a la literatura secundaria, sino un compendio de los textos que más significativamente han marcado el recorrido de esta tesis. Para una bibliografía completa de los textos de Gadamer hasta 1994 véase la obra de Etsuro Makita *Gadamer-Bibliographie* (1922-1994), Frankfurt a. M., Peter Lang, 1995 y, después de esa fecha, las actualizaciones realizadas en [http://www.rs.tus.ac.jp/makita/gdmhp/gdmhp\\_d.html](http://www.rs.tus.ac.jp/makita/gdmhp/gdmhp_d.html). Asimismo, para una bibliografía más completa en castellano, véase la página realizada por Luis Enrique de Santiago Guervós en [www.uma.es/gadamer](http://www.uma.es/gadamer).

Dividimos la bibliografía en dos partes: la primera, dedicada a las obras fuente, tanto de Gadamer como de otros autores; la segunda, dedicada a la literatura secundaria tanto sobre la hermenéutica y, más específicamente, sobre la hermenéutica gadameriana como sobre la interpretación de otras temáticas y autores.

## 1. OBRAS FUENTE

### A) HANS-GEORG GADAMER

#### 1. Gesammelte Werke

Las edición de las *Gesammelte Werke*, que no es una edición de obras completas, apareció en Tubinga en la editorial Mohr (Paul Siebeck) desde 1985 a 1995:

*Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (1986, 1990<sup>6</sup>).

*Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register* (1986, 1993<sup>2</sup>).

*Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger* (1987).

*Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten* (1987).

*Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I* (1985).

*Gesammelte Werke 6. Griechische Philosophie II* (1985).

*Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III: Plato im Dialog* (1991).

*Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage* (1993).

*Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug* (1993).

*Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick* (1995).

#### 2. Obras no incluidas en las *Gesammelte Werke* (por orden cronológico de aparición)

##### a) Libros:

(1922) *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* (tesis doctoral), Marburgo, inédita.

(1968) *Werner Scholz*, Recklinghausen, Verlag Aurel Bongers.

(1976) *Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

(1976) *Das Erbe Europas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.



- (1977) *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1978) *Plato. Texte zur Ideenlehre*, Frankfurt a. M., Vittorio, Klostermann.
- (1993) *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1993) *L'inizio della filosofia occidentale. Lezioni raccolte da Vittorio De Cesare*, Mailand, Guerini Associati (*Der Anfang der Philosophie*, trad. de Joachim Schulte revisada por el autor, Stuttgart, Reclam, 1996).
- (1996) *Le Problème de la Conscience Historique*, París, Seuil, 1996 (*Das Problem des historischen Bewußtseins*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2001, trad. del francés por Tobias Nikolaus Klass).
- (1997) *Gadamer Lesebuch*, editado por Jean Grondin, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- (2000) *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- (2000) *Erziehung ist sich erziehen*, Heidelberg, Kurpfälzischer Verlag, 2000 (Conferencia pronunciada el 19 de Mayo de 1999 en el Instituto Dietrich-Bonhoeffer en Eppelheim).

#### **b) Artículos:**

- (1924) “Zur Systemidee in der Philosophie”, *Festschrift für Paul Natorp*, Walter de Gruyter, Berlín/Leipzig, pp. 55-75.
- (1977) “Die Kunst des Feierns”, en H. J. Schultz, *Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben*, Stuttgart, Kreuz Verlag, pp. 61-70.
- (1979) “Practical Philosophy as a Model for the Human Sciences” (ed. J. Risser), *Research in Phenomenology*, 9, pp. 74-85.
- (1984) “Hermeneutics of Suspicion”, en G. Shapiro y A. Sica (eds), *Hermeneutics: Questions and Prospects*, Amherst, The University of Massachusetts Press, pp. 54-65.
- (1988) “Geleitwort” a Biemel, W. y v. Herrmann, F.-W.: *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. XV-XXIV.
- (1992-1993) “Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung” (ca. 1956), *Dilthey-Jahrbuch* 8, pp. 131-142 (editado por Jean Grondin y Hans-Ulrich Lessing, sobre un manuscrito conservado en la Universidad de Heidelberg).
- (1994) “Bildkunst und Wortkunst”, en G. Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?*, Múnich, Fink, pp. 90-104.
- (1995) “Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie”, en O. Marquard et al., *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*, Bamberg, pp. 111-124 (reeditado en H.- G. Gadamer et al., *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*, Múnich, Bernd Klüster, 1996 y en J. Grondin (ed.), *Gadamer Lesebuch*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)).
- (inédito) “Der Anfang der Urfassung. Fortsetzung” (cortesía del professor Grondin, sobre el manuscrito conservado en la Universidad de Heidelberg).

### **3. Correspondencia (por orden cronológico de aparición)**

Hans-Georg Gadamer, Leo Strauss: “Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*”, *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), pp. 5- 12 (“Correspondencia en torno a *Verdad y método*”, trad. Cristopher Morales, José M. García Gómez del Valle y Francisco

de Lara, Elea. *Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, 8 (2010), pp. 13-30).

“A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer”, en R. J. Berstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

*Sechs Briefe an Martin Heidegger aus der Marburger Zeit, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* (1999).

*Ausgewählte Briefe an Martin Heidegger, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* (2002).

Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur: “Correspondance / Briefwechsel (1964-2000)”, transcripción, edición, traducción y prólogo de Jean Grondin, *Studia Phaenomenologica* 13 (2013), pp. 51-93.

Hans-Georg Gadamer, Jean Grondin: “Briefwechsel” (1979-2001), inédito (cortesía del professor Grondin).

#### **4. Volúmenes editados**

(1948) *Aristoteles: Metaphysik XII*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

(1965, 1967, 1970) *Philosophisches Lesebuch*, 3 vols., Frankfurt a. M., Fischer.

(1967) *Das Problem der Sprache*, Achter Deutscher Kongress für Philosophie (Heidelberg), Múnich, Fink, 1966,.

(1976) Gadamer, H.-G. y Boehm, G. (eds.), *Seminar. Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

(1978) Gadamer, H.-G. y Boehm, G. (eds.), *Seminar. Die Hermeneutik und die Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

(1998) *Aristoteles: Nikomachischer Ethik VI*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

#### **5. Entrevistas**

Dottori, R. (ed.), *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Riccardo Dottori*, Münster/Hamburg/Londres, Lit Verlag, 2001, redactado por Silke Günnewig (*El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, trad. J. L. Iturrate Veá, Madrid, Anthropos, 2010).

Dutt, C. (ed.), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch: Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*, Heidelberg, Winter Universitätsverlag, 1995<sup>2</sup> (*En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica, Estética, Filosofía práctica*, trad. Teresa Rocha, Madrid, Tecnos, 1998).

Grassl, R. (ed.), *Breslauer Studienjahre. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Forschungsbericht aus dem Otto-Selz-Institut für Psychologie und Erziehungswissenschaft der Universität Mannheim, nº 40 (1996).

Grondin, J. (ed.), “Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte”, en *Gadamer Lesebuch*, Tübinga, Mohr (Paul Siebeck), 1997, pp. 280-295 (*Antología*, trad. Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 353-373).

Jalón, M. y Colina, F. (ed.), “Hans-Georg Gadamer”, en *Pasado y presente. Diálogos*, Valladolid, cuatro ediciones, 1996, pp. 9-23.

Misgeld, D. y Nicholson, G. (ed.), *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History: Applied Hermeneutics*, trad. Lawrence Schmidt y Monica Reuss, Albany, SUNY Press, 1992.

Vietta, S. (ed.), *Hans-Georg Gadamer und Silvio Vietta: Im Gespräch*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2002 (*Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, trad. Luciano Elizaincin-Arrarás, Madrid, Trotta, 2004).

## **6. Recursos audiovisuales (por orden cronológico)**

*Wandlung des Todesbildes. Vortrag* (1983).

*Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt. Vortrag* (1990).

*Was den Menschen fehlt: Fragen und Antworten der Philosophie* (1991).

*Zeugen des Jahrhunderts im Gespräch mit Jürgen Busche* (1994).

*Kunst im Zeitalter der Technik. Vortrag* (1994).

*Die Kunst des Verstehens. Hans Georg Gadamer im Gespräch mit Rüdiger Safranski* (1996).

*Geschichte der Philosophie* (1996-1997), seis capítulos.

## **7. Obras traducidas al castellano**

### **a) Libros (por orden alfabético de abreviatura):**

AA: *Mis años de aprendizaje*, trad. Rafael Fernández de Maruri Duque, Barcelona, Herder, 1996.

AB: *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, trad. Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 1991.

AH: *Acotaciones hermenéuticas*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Madrid, Trotta, 2002.

AP: *Arte y verdad de la palabra*, trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina, Barcelona, Paidós, 1998.

CH: *Los caminos de Heidegger*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2002.

DH: *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. Manuel Garrido, Madrid, Cátedra, Colección Teorema, 2000<sup>5</sup>.

EE: *La educación es educarse*, trad. Francesc Pereña Blasi, Barcelona, Paidós, 2000.

EH: *Estética y hermenéutica*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Tecnos, 2001.

ET: *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, trad. Anna Poca, Barcelona, Península, 1993.

ES: *El estado oculto de la salud*, trad. Nélica Machain, Barcelona, Gedisa, 1996.

GH: *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 1998.

HE: *La herencia de Europa. Ensayos*, trad. Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Península, 1990.

IF: *El inicio de la filosofía occidental*, trad. Ramón Alfonso Díez y M<sup>a</sup> del Carmen Blanco, Barcelona, Paidós, 1995.

IS: *El inicio de la sabiduría*, trad. Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 2001.

MR: *Mito y razón*, trad. José Francisco Zúñiga García, Barcelona, Paidós, 1997 (algunos de los artículos contenidos en este volumen se encontraban previamente en *Mito y ciencia*, trad. G. Canal, Madrid, SM, 1985).

- PC: *El problema de la conciencia histórica*, trad. Agustín Domingo Moratalla, Madrid, Tecnos, 1993.
- PD: *Poema y diálogo*, trad. Daniel Najmias y Juan Navarro, Barcelona, Gedisa, 1993.
- PM: *Hacia la prehistoria de la metafísica*, trad. Fabián Mié, Córdoba, Argentina, Alción, 1992.
- QUI: *¿Quién soy yo quién eres tú? Comentario a “Cristal de aliento” de Paul Celan*, trad. Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 1999.
- REC: *La razón en la época de la ciencia*, trad. Ernesto Garzón Valdés, Barcelona, Alfa, 1981.
- VM: *Verdad y Método*, trad. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 10ª ed. 2003<sup>10</sup>.
- VM 2: *Verdad y Método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2002<sup>5</sup>.

#### **b) Artículos traducidos (por orden de aparición en la edición castellana):**

- (1964) “Nicolás de Cusa y la filosofía del presente”, *Folia humanística. Ciencias, Artes, Letras* 2, pp. 929-938.
- (1973) “Sobre la predisposición natural del hombre para la filosofía”, *Cuadernos Americanos*, 32, pp. 85-93.
- (1979) “El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger”, en P. Ricœur et al., *El tiempo y las filosofías*, Salamanca, Sígueme, pp. 39-59.
- (1985) “Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa”, trad. de Rafael Lupiani, *Revista de Occidente*, 48/49.
- (1985) “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, trad. Salvador Mas Torres, *Teorema*, 15, pp. 73-80, (también en *El giro de la hermenéutica*).
- (1989) “Historia de los efectos y aplicación”, trad. Ricardo Sánchez Ortiz Urbina, en R. Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.
- (1992) “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, *Philosophia Malacitana*, 5, pp. 173-187.
- (1997) “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, trad. Faustino Oncina en R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 109-125.
- (1997) “La hermenéutica de la sospecha”, trad. Enrique López Castellón, en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Cuaderno Gris, 2, Madrid, UAM, pp. 127-136.
- (1999) “¿Acceso fenomenológico y semántico a Celan?”, trad. Ángel Repáraz, *Archipiélago* 37, pp. 35-43.
- (2003) “El drama de Zaratustra”, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, *Estudios Nietzsche*, 3, pp. 115-130.

#### **B) OTROS CLÁSICOS**

- Agustín de Hipona, *Obras V. De Trinitate*, trad. Luis Arias, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968<sup>3</sup>.
- , *Confesiones*, trad. Alfredo Encuentra Ortega, Madrid, Gredos, 2010.
- , *La ciudad de Dios*, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

- , *El maestro o Sobre el lenguaje*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2003.
- Albert, H., *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978.
- , *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999<sup>7</sup>.
- , *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.
- , *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos 1995.
- , *Magna moralia*, trad. Patricio de Azcárate, Buenos Aires, Losada, 2004.
- , *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1994.
- , *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982<sup>2</sup>.
- , *Poética. Magna Moralia*, trad. Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid, Gredos, 2011.
- , *Poética*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.
- , *Poética*, trad. Salvador Mas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- , *Poetik*, edición bilingüe de Manfred Fuhrmann, Stuttgart, Reclam, 1992.
- , *Política*, trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1998.
- , *Política*, edición bilingüe de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- , *Retórica*, trad. Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, Madrid, 1998.
- , *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.
- , *Rhetorik*, trad. Gernot Krapinger, Stuttgart, Reclam, 2003.
- , *Tratados de Lógica (Órganon)*, 2 vols., trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982 y 1995.
- , *Categorías*, edición bilingüe de Luis M. Valdés Villanueva, Valencia, Teorema, 1983.
- , *De interpretatione*, edición bilingüe de Alfonso García Suárez y Julián Velarde Lombraña, Valencia, Teorema, 1977.
- Apel, K.-O., “Das Verstehen. Ein Problemgeschichte als Begriffsgeschichte”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955), pp. 142-199.
- Bacon, F., *Novum Organum*, trad. Miguel Ángel Granada Martínez, Tecnos, Madrid, 2011.
- Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, 2 vols., París, Gallimard, 1966 y 1974.
- Bergson, H., “Lettre au Recteur Octave Gréard” (1895), en *Écrits et paroles I*, ed. R.-M. Mossé-Bastide, París, PUF, 1957, p. 83.
- , “Le bon sens et les études classiques. Discours prononcé à la distribution des prix du Concours général” (1895), en *Écrits et paroles I*, ed. R.-M. Mossé-Bastide, París, PUF, 1957, pp. 84-94.
- Bultmann, R., “Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?” (1925), en *Glauben und Verstehen I*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, pp. 26-37.
- Collingwood, R. G. *An Autobiography*, Londres/Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1939 (*Autobiografía*, trad. Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953).
- Davidson, D., “On the Very Idea of A Conceptual Scheme”, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 185-198.

- Derrida, J., *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 2007<sup>3</sup>.
- Descartes, R., *Discurso del método*, trad. Risieri Frondizi, Madrid, Alianza, 1999.
- , *Meditaciones metafísicas*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.
- , *Principios de la filosofía*, trad. Guillermo Quintás, Madrid, Alianza, 1995.
- , *Reglas para la dirección del espíritu*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza, 1984.
- Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente de Vorsokratiker*, 3 vols., Dublín / Zúrich, Weidmann, 1974<sup>17</sup>, 1969<sup>13</sup>, 1973<sup>14</sup>.
- Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974.
- , *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Istmo, 2000.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2013<sup>2</sup>.
- Epícteto, *Disertaciones* [Arriano], trad. Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993.
- Goethe, J. W. von, *Goethes Briefe*, vol. II., ed. Karl Robert Mandelkow, Hamburgo, Christian Wegner Verlag, 1968.
- Gris, Juan, *Correspondencia y escritos*, Barcelona, Acantilado, 2008.
- Habermas, J., “Ein Literaturbericht (1967): Zur Logik der Sozialwissenschaften”, en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982, pp. 89-330, publicado primeramente en la primera edición de 1967 (*La lógica de las ciencias sociales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 81-276).
- , “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (1970)”, en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982, pp. 331-366, publicado previamente en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, I, pp. 73-103 (*La lógica de las ciencias sociales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 277-306).
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986 (*Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004, 8ª reimpr.; edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada Editores, UAM, 2010).
- , *Enzyklöpedie der philosophischen Wissenschaften, Werke 8, 9 y 10*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986 (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999).
- , *Vorlesungen über die Ästhetik, Werke 13, 14 y 15*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986 (*Lecciones de estética*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Península, 1989, 1991; *Lecciones sobre la estética*, trad. Alfredo Brotóns Muñoz, Madrid, Akal, 1989; *Estética*, Barcelona, Alta Fulla, 1988).
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer, 2006<sup>19</sup>, también editado en la GA 2 (*Ser y tiempo*, trad. José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1971; trad. Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2003).
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1991 (*Kant y el problema de la metafísica*, trad. Greb Ibscher Roth y revisión de Elsa Cecilia Frost, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981).
- , *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1996<sup>2</sup> (*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. José María Valverde, Barcelona,

- Ariel, 1983; parcialmente traducido también en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. Juan David García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1989).
- , *Holzwege*, GA 5, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1977 (*Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1995).
- , *Nietzsche I*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1961, también en GA 6/1 (trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000).
- , *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000 (*Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Serbal, Barcelona, 1994).
- , *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976 (*Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000).
- , *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2007<sup>14</sup>, también en GA 12, (*De camino al habla*, trad. Ives Zimmermann, Barcelona, Serbal, 2002<sup>3</sup>).
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1983 (*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007).
- , *Der Wille zur Macht als Kunst*, GA 43, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985.
- , *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA 53, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1984.
- , *Platon: Sophistes* (WS 1924/1925), GA 19, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992.
- , *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (SS1922), GA 62, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2005.
- , “Ein Brief Martin Heideggers an Rudolf Krämer-Badoni über die Kunst”, *Phänomenologische Forschungen* 18 (1986), pp. 170-182.
- , “Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung”, *Heidegger Studies*, 5 (1989), pp. 5-22.
- , “Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger”, en E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Zürich y Friburgo i.Br., Atlantis Verlag, 1955, pp. 34-49.
- Herder, J. G., *Sprachphilosophische Schriften*, ed. Erich Heintel, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1960.
- Huizinga, J., *Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz, Madrid, Alianza, 2008.
- Humboldt, W. von, “Über den Geist der Menschheit” (1797), *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Berlín, Behr’s Verlag, 1904, pp. 324-334.
- , “Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung” (1820), *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Berlín, Behr’s Verlag, 1905, pp. 1-34.
- , “Über den Nationalcharakter der Sprachen” (1822), *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Berlín, Behr’s Verlag, pp. 420-435.
- , *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*” (1827-1829), *Gesammelte Schriften* vol. 6, Berlín, Behr’s Verlag, 1907, pp. 111-303.
- , *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835), *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Berlín, Behr’s Verlag, 1907, pp. 1-349 (*Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. Ana Agud Aparicio, Anthropos, Barcelona, 1990).

- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana* 6, Martinus Nijhoff, 1976<sup>2</sup>.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, *Werkausgabe III y IV*, ed. W. Weischedel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1956 (*Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2003<sup>21</sup>).
- , *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Werkausgabe VII*, ed. W. Weischedel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974 (*Crítica de la razón práctica*, trad. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Salamanca, Sígueme, 1998<sup>4</sup>; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1937).
- , *Kritik der Urteiskraft*, *Werkausgabe X*, ed. W. Weischedel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974 (*Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 2004<sup>19</sup>; *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, introducción, edición crítica y traducción de Nuria Sánchez Madrid, Madrid, Escolar y Mayo, 2011).
- , *Anthropologie im pragmatischen Hinsicht*, ed. R. Brandt, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2000 (*Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 2004).
- Kerényi, K., “De la esencia de la fiesta”, trad. Adan Kovacs y Mario León, en *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 2012<sup>2</sup>.
- Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. J. Echevarría Ezponda, Madrid, Alianza, 1992.
- Lessing, G. E., *Hamburgische Dramaturgie*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 7, Berlín, Göschen, 1839.
- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O’Gorman, Madrid, FCE, 3ª reimpr., 1992.
- López Aranguren, J. L., *Ética y política*, Madrid, Orbis, 1985.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 1999.
- Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*, trad. Jorge Mario Machetta, Buenos Aires, Biblos, 2005.
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1993 (*Así habló Zarathustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998<sup>22</sup>).
- Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997<sup>9</sup>.
- Otto, W. F., *Dionisos. Mito y culto*, trad. Cristina García Ohlrich, Madrid, Siruela, 2001<sup>2</sup>.
- Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, trad. J. Calonge Ruiz (*Apología, Critón, Eutifrón, Hipias Menor, Hipias Mayor*), Emilio Lledó (*Ión, Lisis, Cármides*) y Carlos García Gual (*Laques y Protágoras*), Madrid, Gredos, 1981.
- , *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. J. Calonge Ruiz (*Gorgias*), E. Acosta Méndez (*Menéxeno*), F. J. Olivieri (*Eutidemo, Menón*) y J. L. Calvo (*Crátilo*), Madrid, Gredos, 1983.
- , *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. C. García Gual (*Fedón*), M. Martínez Hernández (*Banquete*), E. Lledó (*Fedro*), Madrid, Gredos, 1988.
- , *Banquete, Fedón, Fedro*, trad. Luis Gil Fernández, Barcelona, Labor, 1982.
- , *Symposion-Phaidon*, trad. Friedrich Schleiermacher, revisada por Franz Susemihl y Karlheinz Hülser, Frankfurt a.M./Leipzig, Insel Verlag, 1991.
- , *Diálogos IV. República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.



- , *República*, edición bilingüe de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- , *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad. María Isabel Santa Cruz (*Parménides, Político*), Álvaro Vallejo Campos (*Teeteto*), Néstor Luis Cordero (*Sofista*), Madrid, Gredos, 1988.
- , *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, trad. María Ángeles Durán (*Filebo*) y Francisco Lisi (*Timeo, Critias*), Madrid, Gredos, 1992.
- , *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, trad. Juan Zaragoza (*Diálogos dudosos, Cartas*) y Pilar Gómez Cardó (*Apócrifos*), Madrid, Gredos, 1992.
- , *Cartas*, edición bilingüe de Margarita Toranzo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Ricœur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986 (*Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002<sup>2</sup>).
- , *Temps et récit I: L'histoire et le récit ; Temps et récit II: La configuration dans le récit de fiction; Temps et récit III: Le temps raconté*, París, Seuil, 1983, 1984, 1985 (*Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico; Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción; Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995, 1996).
- , “Retórica, poética y hermenéutica”, en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, pp. 79-89.
- , “Between Rhetoric and Poetics”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, pp. 324-384.
- Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.
- , “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, en J. Habermas, R. Rorty, et al., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, pp. 49-57.
- Shaftesbury, *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, trad. Agustín Andreu, Valencia, Pre-textos, 1995.
- Schleiermacher, F. D. E., *Hermeneutik und Kritik*, ed. Manfred Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995<sup>6</sup>.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, vol. 1, trad. José Martorell Capó, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001<sup>4</sup>.
- , *Suma de Teología*, vol. 2, trad. Ángel Martínez Casado (q. 1-21), Donato González (q. 22-48), Victoriano Rodríguez Rodríguez (q. 49-70), Luis López de las Heras (q. 71-89) y Jesús María Rodríguez Arias (q. 90-114), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- , *Sobre el verbo: Comentario al prólogo del evangelio de San Juan*, trad. Juan Fernando Sellés, Pamplona, Euns, 2005.
- , *La verdad*, selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.
- Vico, G., *Ciencia nueva*, trad. Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995.
- , “Del método de estudios de nuestro tiempo” (1708), en *Obras I. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. Francisco J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 73-126.

- Vattimo, G., *El fin de la Modernidad: Nihilismo y Hermenéutica en la cultura postmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986.
- , “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en J. Habermas. et al., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, pp. 59-69.
- , “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, en T. Oñate y Zubía, C. García Santos y M. A. Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, pp. 41-54.
- , “Gadamer and the Problem of Ontology”, en J. Malpas, U. Arnszald y J. Kerscher (eds.), *Gadamer’s Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, pp. 299-306.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, edición española bilingüe a cargo de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1999.
- , *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977 (*Investigación filosóficas*, edición española bilingüe de Alfonso garcía Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988).
- Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1994.

## **2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

### **A) LITERATURA SECUNDARIA SOBRE GADAMER Y LA HERMENÉUTICA**

#### **a) Volúmenes colectivos y revistas dedicados a Gadamer**

Recogemos aquí algunos de los volúmenes y revistas más significativos dedicados al pensamiento de Gadamer, así como los volúmenes que recogen los debates con Habermas y Derrida. Los artículos más relevantes para el desarrollo de esta tesis compilados en estos volúmenes aparecen en el siguiente apartado.

##### **a1) Volúmenes colectivos**

- Acero, J.J., Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P., Sáez, L. y Zúñiga, J.F. (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004.
- Aguilar Rivero, M. (coord.), *Entresurcos de Verdad y Método*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2006.
- Aguilar Rivero, M. y González Valerio, M. A. (coord.), *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. [Actas del Congreso Internacional “Gadamer y las humanidades”, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en Noviembre de 2004].
- Apel, Karl-Otto, v. Bormann, C. et. al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971.
- Bubner, R., Cramer, K., Wiehl, R. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, Aufsätze I y II, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.
- Deniau, G. y Gens, J.-C. (eds.), *L’Héritage de Hans-Georg Gadamer*, París, Le Cercle Herménutique, 2003.
- Dostal, R. J. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

- Fehér, I. M. (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts. Akten des Internationalen Symposiums Budapest, 19.-22. Oktober 2000*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2003.
- Figal, G. (ed.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart, Reclam, 2000.
- , *Wahrheit und Methode*, Colección *Klassiker Auslegen*, Berlín, Akademie Verlag, 2007.
- Figal, G. y Gander, H.-H. (eds.), *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe, Bd. 7, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2005.
- Figal, G., Grondin, J. y Schmidt, D. (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- Forget, Ph. (ed.), *Text und Interpretation*, München, Fink, 1984.
- Gens, J.-C., Kontos, P. y Rodrigo, P. (eds.), *Gadamer et les Grecs*, París, Vrin, 2004.
- Gómez Ramos, A. (coord.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Cuaderno Gris, 3 (1998), Madrid.
- Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Figal, G. et al., “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001 (*El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003).
- Hahn, L. E. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago y La Salle, Open Court, 1997.
- Henrich, D., Schulz, W. y Volkmann-Schluck, K.-H. (eds.), *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1960.
- Malpas, J., Arnsperg, U. y Kersch, J. (eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge/London, MIT Press, 2002.
- Michelfelder, D.P. y Palmer, R.E. (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989.
- Oñate y Zubía, T., Cáceres D. T. y Zubía, P. O. (eds.), *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, Madrid, Dykinson, 2012.
- Oñate y Zubía, T., García Santos, C. y Quintana Paz, M.A. (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005.
- Rivero Weber, P. (coord.), *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, México, Ítaca, 2006.
- Schmidt, L. K. (ed.), *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutik*, Lanham /Boulder/Nueva York/Oxford, Lexington Books, 2000.
- Silverman, H. J. (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Nueva York/Londres, Routledge, 1991.
- VV. AA., *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica. El legado de Gadamer*, Granada, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 2003.
- Wachterhauser, B. R. (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1994.
- Wischke, M. y Hofer, M. (eds.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Wright, K. (ed.), *Festivals of Interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, Albany, SUNY Press, 1990.

**a2) Números de revistas dedicados al pensamiento de Gadamer (por orden de aparición)**

*Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 8 (1992-93).

*Continental Philosophy Review*, 33 (2000).

*Éndoxa*, 20 (2005): Especial Gadamer.

*Études Germaniques*, 2 (2007).

*Elea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, 8 (2010).

*Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 10 (2011): 50 Jahre Wahrheit und Methode.

**b) Libros y artículos dedicados al pensamiento de Gadamer y la hermenéutica**

Ambrosio, F. J., “Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue”, *International Philosophical Quarterly* 27 (1987), pp. 17-32.

Aranzueque, G., “Comprensión y re-conocimiento: Estética y Hermenéutica en H.-G. Gadamer”, en M. Agís Villaverde (ed.), *Horizontes de la Hermenéutica: Encuentros Internacionais de Filosofía no Caminho de Santiago= Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago (1993, 1995): Actas*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 741-746.

Arthos, J., “The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric”, *Philosophy Today*, vol. 51 (2007), pp. 70-81.

Bacsó, B., “Logos und Kunst. Die Auslegung der Kunst bei Hans-Georg Gadamer“, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie*, pp. 183-192.

Babich, B. E., “Die Wahrheit des Kunstwerkes. Gadamers Hermeneutik zwischen Heidegger und Meyer Schapiro”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 3 (2004), pp. 55-80.

Ballnat, S., *Das Verhältnis zwischen den Begriffen „Erfahrung“ und „Sprache“ ausgehend von Hans-Georg Gadamers „Wahrheit und Methode“*, Postdam, Universitätsverlag Postdam, 2012.

Barbarić, D., “Geschehen als Übergang”, en G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, pp. 63-83.

—, “Spiel der Sprache. Zu Platons Dialog *Kratylos*”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 1 (2002), pp. 39-64.

—, “Die Grenze zum Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie (GW 1, 442-478)”, en G. Figal (ed.), *Wahrheit und Methode*, pp. 199-218.

Becker, O., “Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst”, *Philosophische Rundschau*, 10 (1962), pp. 225-238.

Bernasconi, R., “Seeing Double: *Destruktion* and Deconstruction” en D. P. Michelfelder y R. E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, ed. cit., pp. 234-250.

Berstein, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

Boehm, G., “Zur einer Hermeneutik des Bildes”, en H.-G. Gadamer y G. Boehm (eds.), *Seminar. Die Hermeneutik und die Wissenschaft*, pp. 444-471.

—, “Zuwachs an Sein. Hermeneutische Reflexion und bildende Kunst”, en H.-G. Gadamer et al., *Die Moderne und die Grenze der Vergenständlichung*, Múnich, Bern Klüser, 1996. pp. 93-125.

- , “Das Bild und die hermeneutische Reflexion”, en G. Figal y H.-H. Gander (eds.), *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, pp. 23-35.
- Bormann, C. von, “Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung”, *Philosophische Rundschau*, 16, 2 (1969), pp. 92-119, reeditado en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, pp. 83-119.
- Braun, H., “Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie”, en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, Aufsätze II, pp. 201-219.
- Bubner, R., “Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst”, en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, Aufsätze I, pp. 317-342.
- Castro, S. J., “La lectura gadameriana de la mimesis en el marco de la historia del concepto”, en VV. AA., *Materiales del Congreso sobre Hermenéutica Filosófica. El legado de Gadamer*, pp. 203-209.
- , “Gadamer ante la estética kantiana”, en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coord.), *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, pp. 169-177.
- Chang, T.-K., *Geschichte, Verstehen und Praxis. Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadammers unter besonderer Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie*, Marburgo, Tectum Verlag, 1994 (Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades).
- Coltman, R., *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*, Albany, SUNY Press, 1998.
- Dallmayr, F., “The Enigma of Health: Gadamer at Century’s End”, en L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer’s Hermeneutik*, pp. 155-169.
- Damiani, A. M., “Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 15-16 (2003), pp. 31-47.
- Davey, N., “Mnemosyne und die Frage nach dem Erinnern in Gadammers Ästhetik”, en G. Figal, J. Grondin, y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, pp. 35-62.
- , “On the Other Side of Writing: Thought on Gadamer’s Notion of *Schriftlichkeit*”, en L. K. Schmidt, *Language and Linguisticality in Gadamer’s Hermeneutik*, pp. 77-111.
- Deniau, G., *Cognitio imaginativa: la phénoménologique herméneutique de Gadamer*, Bruselas, Ousia, 2003.
- , “Histoire et incarnation. Introduction à la question de “sujet” chez Gadamer”, *Les Études Philosophiques*, 3 (2002), pp. 333-352.
- , “Bild und Sprache: Über die Seinsvalenz des Bildes. Ästhetische und hermeneutische Folgerungen (GW 1, 139-176)”, en G. Figal (ed.), *Wahrheit und Methode*, pp. 59-74.
- Di Cesare, D., “Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache”, en G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, pp. 107-128.
- , “Sein und Sprache in der philosophischen Hermeneutik”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 1 (2002), pp. 21-38.
- , “Le Dialogue de la Poésie. Entre Gadamer et Celan”, en G. Deniau y J. C. Gens (eds.), *L’Héritage de Hans-Georg Gadamer*, pp. 143-151.
- , “Die Verborgenheit der Stimme. Gadamer zwischen Platon und Derrida”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 5 (2006), pp. 325-345.

- , *Gadamer*, Bolonia, Società editrice il Mulino, 2007.
- , “Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung (GW 1, 387-441)”, en G. Figal (ed.), *Wahrheit und Methode*, pp. 177-198.
- Dockhorn, K., “Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*”, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 218, 3-4 (1966), 169-206.
- Domingo Moratalla, A., *El arte de no poder tener razón: la hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca,
- Domínguez Hernández, J., “Estética hermenéutica y hermenéutica de la imagen. La articulación de imagen y lenguaje en H.-G. Gadamer y G. Boehm”, *Estudios de Filosofía*, nº 15-16 (1997), pp. 91-112.
- Dostal, R. J., “The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning”, en B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, pp. 47-67.
- , “La redécouverte gadamérienne de la *Mimèsis* et de l'*Anamnèsis*”, en J.-C. Gens, P. Montos y P. Rodrigo (eds.), *Gadamer et les Grecs*, pp. 31-52.
- Dottori, R., “Kritisches Nachwort zu «Hegels Dialektik» von H. G. Gadamer und zum Verhältnis Hegel-Heidegger-Gadamer”, *Bijdragen* 38 (1977), pp. 176-192.
- Duque Estrada, P. C., “The Double Move of Philosophical Hermeneutics”, *Études Phénoménologiques*, 26 (1997), pp. 19-31.
- Duque, F., *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Eberhard, Ph., *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics. A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2004.
- Esquisabel, O. M., “Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H.-G. Gadamer”, en M. Wischke y M. Hofer (eds.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, pp. 282-301.
- Fehér, I. M., “Hermeneutik und Philologie: Verständnis der Sachen, Verständnis des Textes”, *Berliner Beiträge zur Hungarologie*, 11 (1999), pp. 11-25.
- , “On the Hermeneutic Understanding of Language: Word, Conversation, and Subject Matter”, en L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutik*, pp. 59-66.
- , “Zur Bildtheorie des Wortes - «so wahr, so seiend»”, *Internationale Jahrbuch für Hermeneutik*, 3 (2004), pp. 81-98.
- Fellmann, F., *Pragmatischer Symbolismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Hamburgo, Reinbek, 1991.
- Figal, G., *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1996.
- , “The Region of Being in Word and Concept”, *Continental Philosophy Review* 33 (2000), pp. 301-308.
- , “The Doing of the Thing Itself”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, pp. 102-125.
- , “Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß”, en G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, pp. 335-344.
- , *Gegenständlichkeit: das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2006.

- , “Wahrheit und Methode als ontologische Entwurf. Der universale Aspekt der Hermeneutik (GW 1, 478-494)”, en G. Figal (ed.), *Wahrheit und Methode*, pp. 219-235.
- Fisher, L., “Play, Art, and the Question of Otherness”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, pp. 175-182.
- Forget, Ph., “Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte”, en Forget, Ph. (ed.), *Text und Interpretation*, pp. 7-23.
- Frank, M., *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.
- , “Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache. Das Gespräch als Ort der Differenz von Neostrukturalismus und Hermeneutik”, en Ph. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, pp. 181-213 (traducción española abreviada en Gómez Ramos, A. (coord.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Ricœur*, pp. 89-98).
- Fruchon, P., *L’herméneutique de Gadamer: Platonisme et modernité: tradition et interpretation*, París, Du Cerf, 1994.
- Gama, L. E., *Erfahrung, Erinnerung und Text: Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 2006.
- Gander, H.-H., “In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens”, en G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, pp. 257-267.
- Gómez Ramos, A., *Entre las líneas: Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid, Visor, 2000.
- , “Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos de la *Wirkungsgeschichte*”, en VV.AA., *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica. El legado de Gadamer*, pp. 407-422.
- González Valerio, M. A., *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, México, Herder, 2005.
- , “Mímesis: Gadamer y la Estética”, en T. Oñate y Zubía, C. García Santos y M. A. Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, pp. 527-542.
- , “La hermenéutica desde la estética”, en M. Aguilar Rivero, M. y González Valerio, M. A. (coord.): *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, pp. 179-188.
- Greisch, J., *Le cogito herméneutique. L’herméneutique philosophique et l’heritage cartésien*, París, Vrin, 2000.
- Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999 (*Hans-Georg Gadamer: Una biografía*, trad. A. Ackermann Pilári, R. Bernet y E. Martín-Mora, Barcelona, Herder, 2000).
- , *Einführung zu Gadamer*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000 (*Introducción a Gadamer*, trad. Constantino Ruiz Garrido, Barcelona, Herder, 2003).
- , *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- , *Hermeneutische Wahrheit?: Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1994<sup>2</sup>.
- , *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

- , *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 2ª ed. revisada (*Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2002).
- , “Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the Theme of Immemorial in His Later Works”, en L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer’s Hermeneutik*, pp. 51-57.
- , “Humanism and the Hermeneutic Limits of Rationality”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16 (1993), pp. 417-432.
- , “Gadamer on Humanism”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, pp. 151-170.
- , “L’universalité de l’herméneutique et de la rhétorique. Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode*”, *Revue Internationale de Philosophie* 54 (2000), nº 213, pp. 469-485.
- , “Das Leibnizsche Moment in der Hermeneutik”, en M. Beetz y G. Cacciatores (eds.), *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Colonia/Weimar/Viena, Böhlau Verlag, 2000, pp. 3-16.
- , “Gadamer’s Basic Understanding of Understanding”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Hans-Georg Gadamer*, pp. 36-51.
- , “La fusion des horizons. La version gadamérienne de *l’adaequatio rei et intellectus*?”, *Archives de philosophie* 68 (2005), pp. 401-418 (“La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?”, en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coord.), *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, pp. 23-42).
- , “La thèse de l’herméneutique sur l’être”, *Revue de métaphysique et de morale*, 4 (2006), pp. 469-481.
- , “L’art comme presentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limites d’un concept”, *Études Germaniques* 62, 2 (2007), pp. 337-349.
- , “Gadamer und die Metaphysik”, en R. Pozzo y M. Sgarbi (eds.), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgechichte, Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 7* (2010), pp. 43-52.
- , “The Neo-Kantian Heritage in Gadamer”, en R. A. Makkreel y S. Luft (ed.), *Intersections: NeoKantianism in the Context of Twentieth Century Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, pp. 92-110.
- Hiller, M., “«Beim besten Willen»: Läßt sich Gadamer’s Hermeneutik (der Literatur) Verstehen?”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 6 (2007), pp. 55-75.
- Hofer, M., *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Apel, Gadamer und Schleiermacher*, Múnich, Fink, 1998.
- , “Verstehen und Anerkennen. Zum Stellenwert der Freundschaft bei Hans-Georg Gadamer”, *Existentialia* XII (2002), pp. 87-102.
- , “Hermeneutische Reflexion? Zur Auffassung von Reflexion und deren Stellenwert bei Hans-Georg Gadamer”, en: M. Wischke y M. Hofer (eds.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, pp. 57-83.
- Kim, C. R., *Sprache als Vermittlerin von Sein und Seiendem. Die Logik des Darstellens bei Hans-Georg Gadamer* (Berichte aus der Philosophie), Aachen, Shaker, 1999.
- Kögler, H.-H., *Die Macht des Dialogs: Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart, Metzler Verlag, 1992.



- Kontos, P., “L’impasse de l’intersubjectivité chez Gadamer ou l’appropriation inadéquate de la *philia* aristotélicienne”, en J.-C. Gens, P. Kontos y P. Rodrigo (eds.), *Gadamer et les Grecs*, pp. 53-70.
- Lawn, Ch., “Gadamer on Poetic and Everyday Language”, *Philosophy and Literature* 25 (2001), pp. 113-126.
- Lebech, F., “The Concept of the Subject in the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer”, *Internacional Journal of Philosophical Studies*, vol. 14-2 (2006), pp. 221-236.
- Liessmann, K. C., “Die Sollbruchstelle. Die Destruktion des ästhetischen Bewusstseins und die Stellung der Kunst in Hans-Georg Gadamer’s «Wahrheit und Methode»”, en M. Wischke y M. Hofer (eds.), *Gadamer Verstehen/Understanding Gadamer*, pp. 211-231.
- Lindén, J.-I., “Reflexivität. Zu einem Problem der philosophischen Hermeneutik Gadamer’s”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 2 (2003), pp. 291-313.
- Michelfelder, D. P.: “Gadamer on Heidegger on Art”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, pp. 437-456.
- Montero Pachano, P. C., “Cassirer y Gadamer: El arte como símbolo”, *Revista de Filosofía*, 51 (2005), pp. 58-69.
- Navarro, M. G., *Interpretar y argumentar: la hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*, Madrid, CSIC, Plaza y Valdés, 2009.
- Navarro Cordón, J. M., “Hermenéutica filosófica contemporánea”, en J. Muguerza y P. Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 119-136.
- Olay, C., *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Würzburg, Königshausen&Nemann, 2007 (Tesis doctoral defendida 03.02.2006 en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.).
- Oñate y Zubía, T., “Gadamer y Aristóteles. La actualidad de la hermenéutica”, en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coord.), *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, pp. 43-67.
- Palmer, R. E., “Ritual, Rightness, and Truth in Two Late Works of Hans-Georg Gadamer”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, pp. 529-547.
- , “Gadamer’s recent work on language and philosophy: On “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache”, *Continental Philosophy Review*, 33 (2000), pp. 381-393.
- , “La experiencia acontecimental de leer un texto clásico: siete palabras descriptivas de Gadamer que pueden ser usadas en defensa de las humanidades”, en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coord.), *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, pp. 221-241.
- Pérez de Tudela Velasco, J., “Hermenéutica y totalidad. Las razones del círculo”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 26 (1992), pp. 11-48.
- , “Los rasgos en el espejo: una nota inclusiva sobre “hermenéutica y subjetividad”, *Cuaderno Gris*, 8 (2007), pp. 141-152.
- Pimentel, L. A., “El concepto del juego y de la fusión de horizontes en la producción de la narración metafórica”, en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coord.), *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, pp. 251-265.
- Renaud, F., *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1999.
- , “Gadamer, lecteur de Platon”, en: *Études Phénoménologiques*, 26 (1997), pp. 33-57.
- Rese, F., “Dialektik und Hermeneutik. Platos und Gadamer’s Theorien des Verstehens im Vergleich”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 4 (2005), pp. 141- 176.

- Ringma, R. C., *Gadamer's Dialogical Hermeneutic. The Hermeneutics of Bultmann, of the New Testament Sociologists, and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's Hermeneutic*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1999.
- Risser, J., *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1997.
- , “The voice of the other in Gadamer's hermeneutics”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, pp. 389-402.
- , “From concept to word: On the radicality of philosophical hermeneutics”, *Continental Philosophy Review* 33 (2000), pp. 309-325.
- , “Hermeneutics and the Appering Word: Gadamer's Debt to Plato”, *Studia phaenomenologica*, 2 (2002), pp. 215-230.
- Rivera de Rosales, J., “Las dos orillas del sentir: la estética kantiana ante Gadamer”, en T. Oñate y Zubía, C. García Santos y M. A. Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, pp. 543-567.
- Rodríguez García, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Tecnos, 1993.
- , *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- , “Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto”, en J. González Valenzuela y E. Trías (eds.), *Cuestiones metafísicas. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 265-294.
- , “Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?” en R. Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 235-272.
- , “Apelación y subjetividad. Un escenario de la crítica del sujeto”, *Cuaderno Gris*, 8 (2007), pp. 153-168.
- , “La pretensión de verdad de la tradición y la experiencia hermenéutica”, *Studium: filosofía y teología*, tomo 14, 28 (2011), pp. 335-345.
- Rodríguez García, R. y Cazzanelli, S. (eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- Sallis, J., “Die Verwindung der Ästhetik”, *Heidegger-Jahrbuch* 2 (2005), pp. 193-205.
- , “The Hermeneutics of the Artwork. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung (GW 1, 87-138), en G. Figal (ed.), *Wahrheit und Methode*, pp. 45-57.
- Sánchez Meca, D., “La crítica hermenéutica al fundacionismo moderno”, *Anales del Seminario de Metafísica* 26 (1992), pp. 49-72.
- , “El círculo hermenéutico y los límites de una filosofía de la lectura”, *Signa* 13 (2004), pp. 139-160.
- Santiago Guervós, L. E. de, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Málaga, Universidad de Málaga, 1987.
- , *Hans-Georg Gadamer y la hermenéutica en el siglo XX*, edición electrónica, Amazon, 2013.
- , “Los fantasmas del relativismo en la hermenéutica de H.-G. Gadamer”, en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coord.), *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, pp. 69-80.
- Schaeffer, J. D., “*Sensus Communis* in Vico and Gadamer”, *New Vico Studies*, vol. 5 (1987), pp. 117-130.
- Scheibler, I., *Gadamer: between Heidegger and Habermas*, Lahmam/Boulder/Nueva York/Oxford, Rowman&Littlefield Publishers, 2000.

- , “Art as festival in Heidegger and Gadamer”, *Internacional Journal of Philosophical Studies* 9 (2001), n. 2, pp. 151-175 .
- , “Gadamer’s Appropriation of Heidegger: Language and the Achievement of Continuity”, *Études Phénoménologiques*, 26 (1997), pp. 59-89.
- Schnepf, R., “Der hermeneutische Vorrang der Frage. Die Logik der Fragen und das Problem der Ontologie”, en M. Wischke y M. Hofer (eds.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, pp. 302-323.
- Schmidt, L. K., “Language in a Hermeneutic Ontology”, en L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticity in Gadamer’s Hermeneutik*, pp. 1-7.
- , “Participation and Ritual: Dewey and Gadamer on Language”, en L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticity in Gadamer’s Hermeneutik*, pp. 127-142.
- Smith, P. Ch., “Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer’s Development of Hermeneutical Theory”, en H. J. Silvermann (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Nueva York/Londres, Routledge, 1991, pp. 23-41.
- , “Plato’s Khôra as a Linguistic Index of Groundlessness”, en L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticity in Gadamer’s Hermeneutik*, pp. 113-126.
- , “Phronêsis, the Individual, and the Community. Divergent Appropriations of Aristotle’s Ethical Discernment in Heidegger’s and Gadamer’s Hermeneutics”, en M. Wischke y M. Hofer (eds.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, pp. 169-185.
- Schulz, W., “Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer’s”, en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, Aufsätze I, pp. 305-316.
- Scott, Ch. E., “The Middle Voice in *Being and Time*”, *Phaenomenologica*, 105 (1988), pp. 159-173.
- , “The Middle Voice of Metaphysics”, *Revue of Metaphysics*, 42-4 (1989), pp. 743-764.
- , “Überlieferung jenseits von Bildern und gestohlenen Erinnerungen”, en G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, pp. 3-33.
- Segura Peraita, C., *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.
- , “Hans-Georg Gadamer. Defensa de la Retórica: de la Dialéctica a la Hermenéutica”, *Endoxa*, 20 (2005), pp. 325-356
- , “H.-G. Gadamer en diálogo con Aristóteles: hermenéutica y filosofía práctica”, en VV. AA., *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica. El legado de Gadamer*, pp. 119-125.
- , Gadamer: la comprensión es anterior. Una alternativa al sujeto-objetualismo, *Thémata*, 50 (2014), pp. 229-245.
- Silvermann, H. J. (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Nueva York/Londres, Routledge, 1991.
- Stueber, K. R., “Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer”, en B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, pp. 172-189.
- Takeda, S., *Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer*, Tubinga, Zeeb-Druck, 1981 (Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades).
- Tate, D. L., “Art as *Cognitio Imaginativa*: Gadamer on Intuition and Imagination in Kant’s Aesthetic Theory”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 40-3 (2011), pp. 279-299.

- Teichert, D., *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1991.
- , “Kunst als Geschehen. Gadamer's antisubjektivistische Ästhetik und Kunsttheorie”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie*, pp. 193-217.
- Vallega, A. A., “On the Tactility of Words. Gadamer's Reading of Paul Celan's *Atemkristall*”, *Internacionales Jahrbuch für Hermeneutik*, 3 (2004), pp. 99-121.
- Vedder, B., “A Written History of Effects: From Concept to Application”, en L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutik*, pp. 143-154.
- Verene, D. Ph., “Gadamer and Vico on *Sensus Communis* and the Tradition of Humane Knowledge”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, pp. 137-153.
- Vessey, D., “Gadamer's Account of Friendship as an Alternative to an Account of Intersubjectivity”, *Philosophy Today*, 49/5 (2005), pp. 61-67.
- Wachterhauser, B. R., *Beyond being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1999.
- , “Gadamer's Realism: The “Belongingness” of Word and Reality”, en B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, pp. 148-171.
- Warnke, G., *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987.
- , “Hermeneutics, Ethics, and Politics”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Hans-Georg Gadamer*, pp. 79-101.
- , “Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics”, *History and Theory*, 51/4 (2012), pp. 6-22.
- Weinsheimer, J. C., *Gadamer's Hermeneutik: A Reading of Truth and Method*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985.
- , *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, New Haven, Conn, Yale University Press, 1991.
- Wiehl, R., “Arte del concepto e historia del concepto en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”, en T. Oñate y Zubía, C. García Santos y M. A. Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, pp. 55-72.
- Wischke, M., *Die Schwäche der Schrift. Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Colonia/Weimar/Viena, Böhlau Verlag, 2001.
- , “Zwischen Rhetorik und Dialektik. Tendenzen neuerer Forschungsliteratur zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer”, *Philosophischer Literaturanzeiger* 54, n. 3 (2001), pp. 293-309.
- , “Sprache und Wahrheit. Zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bei Hans-Georg Gadamer”, en M. Wischke y M. Hofer (eds.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, pp. 354-375 ( “Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en Hans-Georg Gadamer”, versión española reducida, *Éndoxa* 20 (2005), pp. 357-377).
- Wright, K., “Gadamer: The Speculative Structure of Language”, en B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, pp. 193-218.
- Zuckert, C., *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- , “Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Hans-Georg Gadamer*, pp. 201-224.
- Zúñiga García, J. F., *El diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 1995.

- , “Arte y verdad de la palabra: el límite de la estética en Gadamer”, en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga, J.F. (eds.), *El legado de Gadamer*, pp. 137-151.
- , “¿Puede representarse el ser? Gadamer y las artes plásticas”, en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coord.), *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*, pp. 267-276.
- , “¿Qué tiene que ver el arte con el lenguaje? Juego y símbolo en Gadamer y Fink”, *Volubilis. Revista de Pensamiento*, n. 3 (1996), pp. 120-152.

## B) OTRA BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA UTILIZADA

- Aertsen, J. A., “Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven”, *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988), pp. 82-102.
- , *La filosofía medieval y el problema de los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsá, 2003.
- Arellano, J., “La idea de orden trascendental”, *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines* (Sevilla), I/1 (1964), pp. 29-83.
- Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1964.
- Bauch, K., “Imago”, en G. Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?*, pp. 275-299.
- Beiner, R., “Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of *Ethos*”, en: Bartlett, R. y Collins, S. (ed.): *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany, SUNY Press, 1999., pp. 37-52.
- Bernays, J., *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Hildesheim/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1970.
- Bittner, R., “One action”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, pp. 97-110.
- Boehm, G., *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Berlín, Berlin University Press, 2007.
- , “Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne”, en W. Biemel y F.-W. von Herrmann (eds.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1989, pp. 255-285.
- , “Die Wiederkehr der Bilder”, en G. Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?*, pp. 11-38.
- , “Die Lehre des Bildverbotes”, en B. Recki y L. Wiesing (eds.), *Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik*, pp. 294-306.
- , “Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder”, en Ch. Maar y H. Burda (eds.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, pp. 28-43.
- Boehm, G. (ed.), *Was ist ein Bild?*, München, Fink, 1994.
- Bormann, C. v., “Erinnerung” en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, pp. 636-643.
- Brague, R., “Le géocentrisme comme humiliation de l'homme”, en R. Brague y J. F. Courtine (eds.), *Herméneutique et ontologie: mélanges en hommage à P. Aubenque*, París, PUF, 1990, pp. 203-223.
- Brandt, R., “Bilderfahrungen – Von der Wahrnehmung zum Bild”, en Ch. Maar y H. Burda (eds.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, pp. 44-54.

- Bredekamp, H., "Drehmomente – Merkmale und Ansprüche des *iconic turn*", en Ch. Maar y H. Burda (eds.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, pp. 15-26.
- Brunschwig, J., "Rhetoric as a "counterpart" to Dialectic", en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, pp. 34-55.
- Bubner, R. "Zur platonischen Problematik von Logos und Schein", en H.-G. Gadamer (ed.): *Das Problem der Sprache*, pp. 129-139.
- Burnyeat, M.F., "Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric", en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, pp. 88-115.
- Campanha, H. F. v., "Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche", en W. Schöne, J. Kollwitz y H. F. v. Campanha, *Das Gottesbild im Abendland*, Witten/Berlin, Eckart-Verlag, 1957, pp. 77-108.
- Cerezo Galán, P., "Teoría y praxis en Hegel", en Cerezo Galán, P. (ed.), *En torno a Hegel*, Granada, Universidad de Granada, Granada, 1974.
- Cessi, V., *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt a. M., Athenäum, 1987.
- Cramer, K., "Erleben, Erlebnis" en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, pp. 702-711-
- Dastur, F., *À la naissance des choses. Art, poésie et philosophie*, La Versanne, Encre Marine, 2005.
- Di Cesare, D., *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Dittmann, L., "Bild und Reflexion im «Konstruktivismus»", en B. Recki y L. Wiesing (eds.), *Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik*, pp. 215-240.
- Duque, F., *Hegel: la especulación de la indigencia*, Barcelona, Granica, 1990.
- , "Martin Heidegger: En los confines de la Metafísica", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13 (1996), pp. 19-38.
- Fellmann, F., "Wovon sprechen die Bilder? Aspekte der Bild-Semantik", en B. Recki y L. Wiesing (eds.), *Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik*, pp. 147-159.
- Finance, J. de, *Conocimiento del ser. Tratado de Ontología*, Madrid, Gredos, 1971.
- Forment, E., "La trascendentalidad de la belleza", *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 9 (1992), pp. 165-182.
- , "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. 1 (1996), pp. 107-124.
- Freedberg, D., *El poder de las imágenes: Estudios sobre la historia y la teoría de las respuestas*, trad. Purificación Jiménez, Madrid, Cátedra, 1992.
- Fuchs, H.-J., "Ichheit, Egoität" en J. Ritter y K. Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, pp. 21-25.
- Grawe, Ch., "Menschenkenntnis" en J. Ritter K. Gründer y (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, pp. 1117-1121.
- Grondin, J., *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- Gumbrecht, H. U., "Wahrnehmung versus Erfahrung oder die schnellen Bilder und ihre Interpretationsresistenz", en B. Recki y L. Wiesing (eds.), *Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik*, pp. 160-179.

- Halliwell, S., *Aristotle's Poetics*, Londres, The University of Chicago Press, 1998.
- , “Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's Poetics”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, pp. 241-260.
- Herrmann, F.-W. von, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung “Der Ursprung des Kunstwerkes”*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1980.
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1998<sup>3</sup>.
- Jähnig, D., “Der Ursprung des Kunstwerkes und die moderne Kunst”, en W. Biemel y F.-W. von Herrmann (eds.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1989, pp. 219-254.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 1987.
- Kollwitz, J., “Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung”, en W. Schöne, J. Kollwitz y H. F. von Campenhausen, *Das Gottesbild im Abendland*, Witten/Berlín, Eckart-Verlag, 1957, pp. 57-76.
- Kosman, A., “Acting: Drama as the Mimesis of Praxis”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, pp. 51-72.
- Leighton, S. R., “Aristotle and the Emotions”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, pp. 206-237.
- Lobato, A., *Ser y belleza*, Madrid, Unión Editorial, 2005<sup>2</sup>.
- Lledó, E., *La memoria del lógos*, Madrid, Taurus, 1984.
- Maar, Ch. y Burda, H. (eds.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Colonia, DuMont, 2004.
- Martínez Marzoa, F., *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid, Istmo, 1996.
- , *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Barcelona, Visor, 1987.
- , “En torno al nacimiento del título “Filosofía”, *Anales de Filosofía*, Universidad de Murcia, vol. I. (1983), pp.186-204
- Malevich, K., *Suprematismus – Die gegenstandlose Welt*, Colonia, DuMont, 1962.
- Maréchal, J., *El punto de partida de la metafísica. El tomismo ante la filosofía crítica*, Madrid, Gredos, 1959.
- Moraux, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, Nauwelaerts, 1951.
- Mondrian, P., *Neue Gestaltung-Neoplastizismus-Nieuwe Beelding*, Neue Bauhausbücher, Mainz/Berlín, Florian Kupferberg Verlag, 1974
- Moxey, K., “Los estudios visuales y el giro icónico”, *Estudios visuales*, nº 6 (2009), pp. 8-27.
- Navarro Cordón, J. M., “El concepto de «trascendental» en Kant, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 7 (1970), pp. 7-26.
- , “Sentido de la «Fenomenología del espíritu» como crítica”, en P. Cerezo Galán (ed.), *En torno a Hegel*, Granada, Universidad de Granada, 1974, pp. 257-314.
- , “Ser y trascendentalidad. Un estudio en Tomás de Aquino”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 19 (1984), pp. 11-64.
- , “Ser e interpretación: estructura del carácter dialógico del pensar”, en M. Pellecín e I. Reguera (eds.), *Wittgenstein-Heidegger*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1991, pp. 215-226.

- , “Facticidad y trascendentalidad”, en R. Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 21-87.
- , “Arte y mundo (planteamiento de una cuestión)”, en F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. 2, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2008, pp. 9-74.
- , “El entrelazamiento de teoría y praxis”, en P. Peñalver Gómez y J. L. Villacañas Berlanga (coords.), *La razón de Occidente: textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 35-48.
- Navarro Cordón, J. M. (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. 1. *Corrientes*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Nussbaum, M. C., “Aristotle on Emotions and Rational Persuasion”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, pp. 303-323.
- , “Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity” en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Poetics*, pp. 261-290.
- Oeing-Hanhoff, L., “Sprache und Metaphysik”, H.-G. Gadamer, (ed.), *Das Problem der Sprache*, pp. 449-468.
- Oliva, C. y Torres Monreal, F., *Historia básica del arte escénico*, Madrid, Cátedra, 2006.
- Pardo Torío, J. L., *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia, Pre-textos, 2006.
- Pleines, J., “Das Problem der Sprache bei Humboldt. Voraussetzungen und Möglichkeiten einer neuzeitlich-kritischen Sprachphilosophie”, en H.-G. Gadamer (ed.), *Das Problem der Sprache*, pp. 31-43.
- Polanyi, M., “Was ist ein Bild?”, en G. Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?*, pp. 148-162.
- Reckermann, A., *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*, Múnich, Fink, 1979.
- Recki, B. y Wiesing, L. (eds.), *Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik*, Múnich, Fink, 1997.
- Reiner, H., “Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8 (1954), pp. 210-237.
- Rodríguez Adrados, F., *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*, Barcelona, Planeta, 1972 (reeditado en Madrid, Alianza, 1983).
- , “ΚΩΜΟΣ, ΚΩΜΩΔΙΑ, ΤΡΑΓΩΔΙΑ. Sobre los orígenes griegos del teatro”, *Emerita* 35 (1967), pp. 249-264.
- , “Teatro griego antiguo y teatro indio: su origen en danzas corales que miman antiguos mitos”, *Emerita* 80-1 (2012), pp. 1-12.
- Rodríguez García, R., “Una nota sobre los sentidos clásico y moderno de «trascendental»”, en N. Sánchez Durá y V. Sanfélix Vidarte (eds.), *Elogio de la filosofía. Ensayos en honor a Mercedes Torrevejo*, Valencia, Pre-textos, 2012, pp. 121-133.
- Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle’s Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992.
- Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1996.
- Runia, D. T., “Beyond beingness in dignity and power” — Plato’s Doctrine of the Good”, *Miscellanea Mediaevalia* 30 (2003), pp. 488-500.
- Sánchez Madrid, N., “Areté, proairesis y teoría. Los principios de la acción en Aristóteles”, en Navarro Cordón, J. M. y Sánchez Madrid, N. (eds.), *Ética y metafísica. Sobre el ser del deber ser*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp.49-96.



- Schaeffer, J. D., *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, Durham/Londres, Duke University Press, 1990.
- , “Commonplaces: Sensus Communis”, en W. Jost y W. Olmsted (eds), *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Malden / Oxford, Blackwell Publishing, 2004, pp. 278-293.
- Scheerer, E.; Meier-Oeser, S.; Haller, B. et al., “Repräsentatio” en J. Ritter y K. Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, pp. 790-854.
- Smith Pangle, L., “Friendship and Self-Love in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, en R. C. Bartlett y S. D. Collins (eds.), *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany, SUNY Press, 1999, pp. 171-202.
- Sellars, J., *Stoicism*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 2006.
- Simon, J., *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1978.
- , *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966.
- Tugendhat, E., “Heidegger’s Idea of Truth”, en B. R. Wachterhauser. (ed.), *Hermeneutics and Truth*, pp. 83-97.
- Villacañás, J. L., “La metafísica, crisis y reconstrucciones”, en J. Muguerza y P. Cerezo, (eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 355-373.
- Villalobos Domínguez, J., *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982.
- , *De la belleza de la filosofía (De Pulchritudine Philosophiae)*, Sevilla, Nueva Mínima del Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005.
- Volkman-Schluck, K.-H., *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1965.
- , *Die Philosophie Martin Heideggers: eine Einführung in sein Denken*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 1996.
- Welsch, W., “Das Ästhetische. Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit?”, en W. Welsch, W. (ed.), *Die Aktualität des Ästhetischen*, Múnich, Fink, 1993, pp. 13-47.
- Whitlock Blundell, M., “*Ethos and Dianoia* Reconsidered”, en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Poetics*, pp. 155-175.